

Königsteiner Blätter

INHALT

XI. Jahrgang 1965

I. Aufsätze

Hampel, A.	Tod und Unsterblichkeit in der Lehre Karl Barths	49— 77
Huber, A. K.	Kirche und deutsche Einheit im 19. Jahrhundert (Forts.)	19— 35 97—129
Kroker, E. J. M.	Das Absolute bei Chuang Tzu	78— 95
Peano, L.	Ekklesiologie des russischen Laientheologen A. S. Chomjakov	1— 18

II. Besprechungen

Arnold, F./Rahner, K./	Handbuch der Pastoraltheologie (J. Rabas)	134—137
Schurr, V.		
Bauer, J.	Bibeltheologisches Wörterbuch (P. Hadrossek)	130
	Bohemia Jahrbuch Band IV (R. Mattausch)	143—144
Bopp, L.	Sinn und Sendung des Alters (J. Barton)	137
Braubach, M.	Prinz Eugen von Savoyen Bd. I u. II (R. Mattausch)	47
Chrysostomus, Joh.	Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit — Patriarch Tichon 1917—1925 (A. Hampel)	131
Dürrenmatt, P.	Schweizer Geschichte (R. Mattausch)	141
	Archiv für schlesische Kirchengeschichte Band XXII (G. Münch)	134
Geißler, B./Stökl, G.	In Oriente crux — Versuch einer Geschichte der reformatorischen Kirchen im Raum zwischen der Ostsee und dem Schwarzen Meer (A. H.)	132
Gottschalk, J.	St. Hedwig, Herzogin von Schlesien (G. Münch)	41— 43
Grundmann, G.	Dome, Kirchen und Klöster in Schlesien (J. Gottschalk)	47— 48
Hennis, W.	Politik und praktische Philosophie (E. Kroker)	138—139
Kantorowicz, A.	Deutsche Schicksale (R. Mattausch)	140—141
Kroker, E. J. M.	Die amtliche Sammlung chinesischer Rechtsgewohnheiten (K. Braunstein)	140
Kühler, W.	Das Bannmeilenrecht (J. Gottschalk)	45
Léon-Dufour, X.	Wörterbuch der biblischen Botschaft (A. Janko)	37— 39
Lill, R.	Die ersten deutschen Bischofskonferenzen (A. H.)	44— 45
Menzel, J.	Jura Ducalia. Die mittelalterlichen Grundlagen der Dominial- verfassung in Schlesien (R. Mattausch)	45— 46
Mommsen, H.	Die Sozialdemokratie und die Nationalitätenfrage im habsburgischen Vielfölkerstaat (R. Mattausch)	142—143
Morant, P.	Das Breviergebet Bd. I u. II (L. Drewniak)	95— 96
Rabas, J.	Ostkunde im katholischen Religionsunterricht (K. Braunstein)	137
Rieser, H.	Der Geist des Josephinismus und sein Fortleben (A. H.)	132—133

Robert/Feuillet	Einleitung in die Heilige Schrift (E. Lang)	36— 37
Schmidt, A.	Dichtung und Dichter Österreichs im 19. und 20. Jahrhundert (R. Mattausch)	141—142
Schramm, P. E.	Hitler als militärischer Führer (R. Mattausch)	96
Schulmeister/Al- mayer-Beck/Lessing	Imago Austriae (R. Mattausch)	46— 47
Stöger, A.	In Christus Jesus. Gebete des Neuen Bundes (E. Lang)	36
Verheul, A.	Einführung in die Liturgie (L. Drewniak)	39— 41
Volk, H.	Theologische Grundlagen der Liturgie (L. Drewniak)	39— 41
Werlin, J.	Die Evangelien der Guten Meister von Prag (A. H.)	41
Winter, E.	Rußland und das Papsttum (A. Hampel)	43— 44
Wolf, E.	Das Problem der Naturrechtslehre (P. Hadrossek)	137—138
	Zweites Vatikanisches Konzil. Konstitution und Dekrete der dritten Session (L. Drewniak)	130

1374 g 67

Ekklesiologie des russischen Laientheologen A. S. Chomjakov

Luigi Peano, Königstein/Ts.

Kulturelle Strömungen in Rußland zur Zeit Chomjakovs

Die Ekklesiologie Chomjakovs zeichnet sich klar ab, wenn wir sie vor dem Hintergrund der Umwelt sehen, in der sie entstanden ist. Um die Hälfte des 19. Jahrhunderts machte die russische Kultur eine ernste Krise durch. Die russischen Denker beabsichtigten, ihre nationale Kultur zu revidieren, sie ideologisch zu unterbauen und ihr damit eine Richtung zu geben. Sie waren sich bewußt, daß ihre Kultur im Laufe der Jahrhunderte vom Orient und vom Westen beeinflußt und getrübt worden war. Diese Auffassung war der Anlaß zur Aufspaltung in verschiedene Richtungen und jede von ihnen formulierte die entsprechende historische Deutung der russischen Kultur¹. Als Zentrum des Kampfes erscheint das Moskau des Jahrzehnts 1830 bis 1840. Hier erlebte die russische Kultur ohne Zweifel die intensivste Periode ihrer Entwicklung, in der sie ein großes Potential von Ideen sammelte, die sich später unaufhörlich mit gewaltigen Folgen entluden. Dem Feuer der Kritik ausgesetzt, bekamen sie allmählich Gestalt und kristallisierten sich immer klarer heraus. Die westliche Richtung eines Čaadaev erschien schon deutlich formuliert, nicht zu verwechseln mit dem radikalen revolutionären Westlertum Belinskijs und Herzens, während sich das Slavophilentum eines Chomjakov und Kireevskij durch seine religiöse, vaterländisch gefärbte Tendenz auszeichnete. „Dieser Kampf“, stellte Barsov fest, „erfaßte über den Bereich der allgemeinen Kultur hinaus ein neues Element, nämlich das religiöse, denn die Orthodoxie selbst wurde als eine kulturelle Eigentümlichkeit des Volkstums und der Nation hingestellt².“ Die gegensätzlichen Strömungen interessieren uns gerade im religiösen Bereich, denn im Widerstreit dieser Richtungen entstand und reifte die ekklesiologische Anschauung Chomjakovs.

¹ Über die kulturelle Lage Rußlands in den 40er Jahren des XIX. Jahrhunderts siehe: Gratieux, A., *A. S. Khomjakov (Chomjakov) le mouvement slavophile*, 2 Bände, I — Les Hommes, II — Les Doctrines, Paris 1939; vgl. ferner: Čižev'skij, D. (Tshishevskij) *Hegel in Rußland*, im Sammelband: *Hegel bei den Slaven*, hrsg. von Čižev'skij, Veröffentlichungen der slavischen Arbeitsgemeinschaft der deutschen Universität Prag, Reihe 1, Heft 9, Reichenberg 1934; Zenkov'skij, V. V., *Geschichte der russischen Philosophie* (russ.), 2 Bände, Paris 1948/50.

² Barsov, N., *Über die Bedeutung Chomjakovs* (russ.), in: *Christianskoe Čtenie*, Petersburg 1878, 303.

Petr Čaadaev (1794–1856) gilt als Wortführer des christlichen Westlertums. Nach dem Feldzug gegen Napoleon nahm er regen Anteil am Wiedererwachen Rußlands, das sich siegreich erhob und sich seiner Größe vor der ganzen Welt bewußt wurde. Mit scharfem Blick entdeckte er die Schatten in einer so glänzenden Begeisterung. Aber er war kein Revolutionär, sondern ein liberaler Patriot, der nach einer gesunden Reform strebte. Im Jahre 1821 unternahm er eine Reise ins Ausland. Während seines Aufenthaltes in Karlsbad begegnete er Schelling und ließ sich von seiner Anschauung über den Weltgeist beeindrucken³. Er bildete aber seine historische Synthese nicht ganz nach Schelling, sondern bediente sich auch der besten Werke der französischen Denker, wie Chateaubriand, Ballanche, Lamennais, Guizot, de Maistre. Ihnen folgend, hebt er die Idee des Christentums hervor mit ihrem universellen Charakter und die Idee des Papsttums als einigende Kraft. Historische und kulturelle Werte leitet er von der „Teilnahme an der Gesamtbewegung, die vom Weltgeist ausgeht“, ab. „Warum ist Rußland in diese Bewegung nicht eingetreten?“ fragt er sich, und er gibt gleich zur Antwort: „Weil es außerhalb des Katholizismus steht. Der universelle Katholizismus als Grundlage der Tätigkeit und Kultur ist ein Werk des Weltgeistes, der mit dem freien Willen des Menschen mitwirkt. Wenn Rußland in die Geschichte eintreten will, muß es daher notwendig in den Bereich des Weltgeistes hineinkommen, und das ist der katholische Westen⁴.“

Die Gedanken Čaadaevs erregten in der kulturellen Welt Rußlands großes Aufsehen. Als der erste philosophische „Brief“ 1838 in der Zeitschrift *Teleskop* erschien, wurde diese verboten, der Redakteur Nadeždin verbannt und der Verfasser selbst als geisteskrank angesehen. Der scharfe Ton des „Briefes“ mit seinem betonten Pessimismus gegenüber Rußland traf empfindlich das Nationalgefühl: Rußland sei erstarrt und unfruchtbar geblieben, denn infolge des Schismas sei es außerhalb des Katholizismus und damit der Einheit, des Fortschritts und der Wirksamkeit geblieben. Von Byzanz aus hätte es nur eine „von menschlichen Leidenschaften entstellte“ Idee des Christentums erhalten, durch die es nicht innerhalb der brüderlichen Gemeinschaft verharre⁵.

Wir sind weit davon entfernt, ein vollständiges Bild dieses eindrucksvollen Vertreters des religiösen Okzidentalismus gegeben zu haben. Wir wollten nur einige Linien seiner Geschichtsphilosophie nachzeichnen, die uns zu einem besseren Verständnis der entgegengesetzten Auffassung Chomjakovs verhelfen sollen. Denn

³ Vgl. Quénet, Ch., *Tschaadaev (Čaadaev) et les lettres philosophiques. Contribution à l'étude du mouvement des idées en Russie*. Paris, 1931, 168. Vgl. auch Falk, H., *Das Weltbild Peter J. Tschaadajew nach seinen acht „Philosophischen Briefen“*, München 1954, 14, 40.

⁴ Čaadaev, P. J., *Oeuvres choisies*, zit. nach Quénet, a.a.O., 189.

⁵ Vgl. Quénet, a.a.O., 124; Falk, a.a.O., 40 ff.; Schultze, B., *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum*, Wien 1950, 37.

Chomjakov baut seine Geschichtsdeutung mit ähnlichen Argumenten auf, schreibt aber alle Werte der Kultur nur Rußland zu und spricht sie dem Westen ab.

Bei der allzu leidenschaftlichen Polemik werden leider die historischen Fakten verdunkelt und teilweise auch entstellt.

Revolutionäres Westlertum

Der Okzidentalismus Čaadaevs, durchdrungen von religiösem Idealismus, hat nie den Glanz des Erfolges gekannt. Ein anderes Los hatte im Gegensatz dazu jene Richtung, die sich von der hegelianischen Dialektik inspirieren ließ. Der größte Verbreiter der hegelianischen Idee war zu dieser Zeit Stankevič, der Studenten, Professoren, Dichter und Schriftsteller an sich zog. Bald wurden hegelianische Kreise gebildet. Diese gliederten sich später in Geheimbünde, die radikale, revolutionäre und atheistische Anschauungen vertraten.

Aus der Schule Stankevičs gingen Belinskij, Herzen und Bakunin hervor, die dem Hegelianismus die endgültige revolutionäre Prägung gaben⁶. Chomjakov stellte zwar eine treffende Prognose über die große Gefahr, die aus dieser Strömung entstehen sollte. In der Widerlegung und Kritik des hegelianischen Systems und des Materialismus liegt ein großer Teil des Verdienstes der Slavophilen. Aber leider waren sie in der Darlegung einer positiven Anschauung weniger stark. Das Feuer, das von den revolutionären Westlern in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entfacht wurde, ist in einen ungeheuren Brand ausgeartet.

Slavophilentum

Bei der Erneuerung der russischen christlichen Kultur in den vierziger Jahren nahm Kireevskij (1806—1856) eine wichtige Stellung ein. Er studierte deutsche Philosophie, aber sein Denken erhielt durch die Lektüre der Kirchenväter eine tiefe religiöse Prägung. Die Slavophilen neigen dazu, das Bild seiner Persönlichkeit zu idealisieren und losgelöst von fremdem Einfluß ganz im Banne der kirchlichen Mystik zu zeichnen. Er sei in seinem Denken unmittelbar „den ungetrübten Quellen der mystischen Erfahrung“ angeschlossen gewesen, die aus dem Leben der Kirche und den Werken der Väter entspringen. In Verbindung mit den frommen Starzen habe er seine wesentlichen Gedanken entwickelt. Besonders großen Einfluß habe der Starez Philaret und später auch Makarij ausgeübt. Er stellte sogar die großen Mystiker des Orients in den Schatten⁷. Durch dieses stilisierte Lebensbild Kireevskijs will man ihm wahrscheinlich kirchliches Ansehen verschaffen. Allerdings waren seine Gedanken von

⁶ Vgl. Gratieux, a.a.O., I. Bd., 41 ff.; Wetter, G. A., *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, Freiburg 1952.

⁷ Vgl. Arsenev, N., *La Sainte Mosquee*, Paris 1948, 65.

großer Weite und Tiefe und das verhalf ihm dazu, viel Sympathie und Begeisterung auch auf seiten seiner Gegner zu wecken.

Alle Hoffnungen Chomjakovs richteten sich auf den Freund Kireevskij, durch den er einen der bedeutendsten Punkte seines Programms zu verwirklichen dachte: Kireevskij sollte nämlich eine autonome Philosophie begründen, losgelöst von jeglichem Einfluß oder Nachahmung des Westens⁸. Man kann das Verdienst des philosophischen Wirkens Kireevskijs nicht bestreiten. Er hat tatsächlich den Grundstein der slavophilen Anschauung gelegt. „Die von den heiligen Vätern dargelegten Wahrheiten“, schreibt er, „werden nicht logisch bewiesen, sondern sie erscheinen als Berichte eines Augenzeugen über einen bekannten Ort . . . Das Wesensmerkmal des glaubenden Geistes besteht darin, daß er alle geteilten Kräfte der Seele in ein einziges zusammenzieht . . . Es ist wie eine Verdichtung des ganzen Seins, wobei Vernunft, Wille, Gefühl, Gewissen in eine einzige lebendige Einheit zusammengeschmolzen werden⁹.“ Hier finden wir den Hauptgedanken der Gnoseologie Kireevskijs, der von Chomjakov in die Ekklesiologie eingebaut worden ist, und zwar als Glaubenserkenntnis, die aus der Gesamtheit der Kirche entspringt.

In dem klassischen Aufsatz „über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Grundlegung der Philosophie¹⁰“, den er in der reifsten Periode seiner Tätigkeit verfaßte, wollte Kireevskij das Idol der westlichen Dialektik niederreißen; aber in einem Pauschalurteil setzte er aristotelische Scholastik und idealistische Philosophie gleich, so daß er keinen Unterschied zwischen gesundem Intellektualismus und Idealismus setzte. In seiner Abwertung des Intellekts blieb er einseitig und verfiel einem mystisch gefärbten Intuitionismus.

Vom philosophischen Bereich geht Kireevskij in den historisch-ekklesiologischen über. In der westlichen Kultur, meint er, herrsche das alte heidnische Gedankengut vor, aus dem der Rationalismus und die Knechtschaft der logischen Verkettung entstanden sei. Infolgedessen wäre die nur äußerlich aufgefaßte Struktur der Kirche und die Unfehlbarkeit des sichtbaren Oberhauptes entstanden. Die Reaktion des Protestantismus sei nichts anderes als eine Abwandlung desselben Rationalismus und somit eine unabdingbare Folge des Katholizismus. In der orientalischen christlichen Kultur herrsche dagegen innere Geschlossenheit des Geistes, der eine Schau von der Kirche entspreche, die über jeden irdischen Streit erhaben sei. Kireevskij umriß nur die historisch-ekklesiologische Anschauung. Chomjakov wird nun den infolge des vorzeitigen Todes des großen Philosophen „fallengelassenen Faden“ wieder aufnehmen und dessen Gedanken zur Grundlage der Kirchenlehre nehmen.

⁸ Vgl. Chomjakov, A. S., *Gesamte Werke* (russ.), 8 Bde., Moskau 1900/1910, VIII. Bd., 220; Nelidov, F., *Die Westler der 40er Jahre* (russ.), Moskau 1910, 242 ff.

⁹ Kireevskij, I. V., *Werke* (russ.), 2 Bde., Moskau 1911, I. Bd., 272 f.

¹⁰ Vgl. im Sammelwerk: *Russische Religionsphilosophen, Dokumente*, hrsg. von N. von Bubnoff, Heidelberg 1956, Aufsatz Kireevskijs: *Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Grundlegung der Philosophie*, 24–74; Kireevskij, a.a.O., I. Bd., 223–264.

Aleksej Stepanovič Chomjakov

Chomjakov wurde am 1. Mai 1804 in Moskau als Sohn einer sehr reichen, angesehenen Familie geboren. Seine Mutter erweckte in ihm eine große Anhänglichkeit an die Orthodoxie. Die ersten Lehrer waren Ausländer; bald beherrschte er Deutsch, Englisch, Französisch, Latein und Griechisch vollständig. Alle seine Biographen beschreiben ihn als außerordentlich begabt und vielseitig. Im Frühjahr 1847 unternahm er eine Reise nach Deutschland, Österreich, Frankreich und England.

Wie bei Kireevskij, so läßt man auch bei ihm die Frömmigkeit als Kennzeichen der Wahrhaftigkeit seiner Aussage gelten. Samarin schreibt: „Chomjakov erscheint als eine einzigartige Persönlichkeit, einzig wegen der Übereinstimmung von Denken und Tun.“ Wie vollzog sich in ihm diese Einstimmigkeit? Die Frage kann mit drei Worten beantwortet werden: „*Chomjakov lebte in der Kirche*¹¹“. Dieses „Leben in der Kirche“ wird nicht nur rein biographisch registriert, sondern schließt in sich ganz bestimmte Folgen, weil es als „Grundlage der mystischen Erkenntnis“ über die Kirche dargestellt wird¹². Das objektivste Urteil scheint aber Berdjaev abgegeben zu haben. Er läßt auch die Nachteile Chomjakovs hervortreten, wie zum Beispiel seinen Hochmut und seine Abneigung dem Katholizismus gegenüber, die oft an Haß grenzt¹³.

Ein beachtenswertes Verdienst Chomjakovs bleibt sein mutiges Auftreten, sein ehrlicher Kampf in Beispiel, Wort und Schrift gegen die drohende laizistische Tendenz des Jahrhunderts. Bemerkenswert sind sein soziales Interesse und seine Hilfe für die Leibeigenen und Armen. Am 2. September 1860 starb Chomjakov als Opfer der Liebe für seine Bauern, die er während einer Seuche gepflegt hatte.

Ekklesiologische Werke Chomjakovs

Chomjakov stellt die Kirche vorwiegend in ihrem inneren Aspekt dar als „Gemeinschaftsleben in der Liebe und Einheit Gottes“, als „Leib Christi“, als „Darstellung der göttlichen Wahrheit auf Erden“. Manche russische Ekklesiologen heben zwei große Vorzüge dieser Anschauung hervor. Die Darlegung Chomjakovs sei nämlich

¹¹ Samarin, G., *Vorwort zu den theol. Werken Chomjakovs* (russ.), in: Chomjakov, a.a.O., II. Bd., S. XI; vgl. Samarin, *Préface aux oeuvres théologiques de A. S. Khomjakov*, Trad. Introd. et Notes par A. Gratieux, Paris 1939, 44.

¹² Vgl. Zavitnevich, A. S. Chomjakov (russ.), 2 Bde., Kiev 1902–1913, I. Bd., 366; Barsov a.a.O., I. Bd., 177–201; vgl. auch Arsenev, a.a.O., 81: „Chomjakov war wie überwältigt von der ganzen Dynamik der Kirche, von der er erfaßt war. Die Kirche ist wie ein Element, wie eine Strömung der lebendigen Gnade, die ihn von allen Seiten umgibt . . . Dieses Leben in der Kirche führt ihn dazu . . . die Wahrheit der Kirche nicht äußerlich . . . sondern durch Bezeugung des Geistes zu erkennen . . . Dies ist eine Grundlage mystischer Erkenntnis.“ Gratieux neigt ebenfalls dazu, die literarische Schöpfung Chomjakovs als Widerspiegelung innerer Erlebnisse zu betrachten; vgl. Gratieux, a.a.O., II. Bd., 95.

¹³ Berdjaev, N., A. S. Chomjakov (russ.), Moskau 1910, 58 ff.

nicht polemisch, sondern schöpferisch; darüber hinaus sei die Methode nicht rationaler, spekulativer Art, sondern gehe immer von der inneren, kirchlichen Erfahrung aus. Folgende Bemerkungen über die Werke des Meisters der Slavophilen können uns ein besseres Verständnis der ihm zugeschriebenen Verdienste vermitteln.

Die bedeutendste Schrift Chomjakovs über die Kirche ist zweifellos die Broschüre, die ursprünglich den Titel „Die Kirche ist eins“ trug und im zweiten Band der gesamten Werke unter der Überschrift „Versuch einer katechetischen Darlegung der Lehre von der Kirche“ zu finden ist¹⁴. „Lange Zeit“, heißt es in der Vorbemerkung des Herausgebers, „hielt Chomjakov diese Schrift unter seinen Akten und niemand wußte davon; später gedachte er, sie ins Griechische zu übersetzen und in Athen zu veröffentlichen; jedoch hat er dieses Vorhaben nicht verwirklicht . . . Ohne Zweifel ist diese Abhandlung zum bedeutendsten Werk des Autors über theologische Fragen geworden. In gedrängter, strenger, aber auch in einfacher und allen zugänglicher Form enthält sie all das, was er später in seinen polemischen Artikeln, die im Ausland in französischer Sprache erschienen sind, so glänzend weiterentwickelt hat¹⁵.“

Nicht belanglos erscheint die Tatsache, daß Chomjakov sein Werk als angeblich altes Dokument, in einer Sprache der Antike herausgeben wollte. Karsavin versuchte das naive und doch nicht ganz einwandfreie Vorhaben Chomjakovs zu entschuldigen und erklärte, daß „wahrscheinlich diese Fälschung von dem Wunsch getragen war, die Veröffentlichung des Werkes möglich zu machen¹⁶“. Der eigentliche Grund könnte aber auch darin liegen, daß der Verfasser seine ekklesiologische Konzeption durchbringen wollte, die einige Grundwahrheiten der traditionellen Lehre umkehrte¹⁷.

¹⁴ Chomjakov, a.a.O., II. Bd., 3–26. Die theologischen Schriften sind hauptsächlich im II. Band der Gesamtausgabe seiner Werke enthalten. Der Broschüre *Die Kirche ist eins* folgen die aus dem Französischen übersetzten polemischen Artikel. Diese wurden zuerst in Paris vom Verlag Meyneis herausgegeben; später wurden sie in einem einzigen Band gesammelt und unter dem Titel *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Lausanne et Vevey, 1872, veröffentlicht. G. Samarin ließ dieselben Artikel ins Russische übersetzen und in Berlin im Jahre 1868 zusammen mit den Briefen an W. Palmer und anderen theologischen Schriften veröffentlichen. Erst am 22. Februar 1879 genehmigte der regierende Hl. Synod ihre Veröffentlichung in Rußland. 1886 folgte die dritte russische Ausgabe mit der Überschrift der Zensur: „Wir müssen unsere Leser daran erinnern, daß die Unbestimmtheit und Ungenauigkeit von einigen Ausdrücken, die wir in ihm finden, davon abhängen, daß der Autor keine spezielle theologische Ausbildung erhielt.“ Für unsere Zitate benutzen wir die Gesamtausgabe der Werke, Moskau, 1900. Die Broschüre *Die Kirche ist eins* ins Deutsche mit dem Titel *Die Einheit der Kirche* übersetzt worden, in: Bubnoff-Ehrenberg, *Östliches Christentum*, Dokumente II: Philosophie, München 1925, 1.

¹⁵ Vgl. Chomjakov, a.a.O., II. Bd., 2.

¹⁶ Karsavin, *Die Kirche* (russ.), Berlin 1926, 19.

¹⁷ In den Jahren 1845/46 ging das Manuskript *Die Kirche ist eins* in Moskau von Hand zu Hand. Wahrscheinlich wurde es auch von dem Metropoliten Philaret gelesen. Chomjakov selbst sagte, daß es zwar als orthodox, aber als ungeeignet für die Veröffentlichung gehalten wurde; vgl. Chomjakov, a.a.O., VIII. Bd., *Brief an I. Aksakov*, 341. Die Broschüre wurde erst einige Jahre nach dem Tode des Verfassers, in der Zeitschrift *Pravoslavnoe Obozrenie* (russ.-orthodoxe Rundschau), 1864, unter dem Titel *Die Kirche* veröffentlicht. Die Gesamtausgabe der Werke hielt am ursprünglichen Titel

Gratieux behauptet, Chomjakov habe sich vorgenommen, in der obengenannten Schrift das Wesen der Kirche „nicht durch theologische Formeln und nicht im Hinblick auf die Hierarchie, auch nicht in ihrer Geschichte, sondern in ihrem eigenen Leben gemäß der unmittelbaren und lebendigen Erkenntnis, wie sie sich uns darstellt unter der Wirksamkeit der Gnade, durch den Glauben, das Gebet und die Sakramente“ zu erhellen¹⁸. Die von Gratieux gegebene Deutung entspricht nicht vollkommen dem Charakter des Werkes. Wenn auch dieses der äußeren Form nach über die übliche theologische Methode hinausgeht, wendet es sich doch in seiner gesamten Ausrichtung gegen die katholische und protestantische Auffassung und sogar gegen die vorherrschende Kirchenlehre der Orthodoxie¹⁹, so daß es sein polemisches Merkmal auch in Bezug auf die eigene orthodoxe Lehre weiter behält. Berdjaev, der in seiner Religionsphilosophie vielfache Anregungen aus dem Gedanken Chomjakovs aufweist, äußert sich dennoch sehr kritisch zu dessen Ekklesiologie, gerade weil diese von antikonfessionellen Affekten überladen erscheint: „Chomjakov entdeckt seine Lehre von der Kirche in der Polemik gegen die westlichen Konfessionen. Das hat ihm die Verteidigung der Orthodoxie erleichtert. Den Katholizismus zu kritisieren ist nicht schwer . . . Die menschlichen Mängel findet er fast ausschließlich in den westlichen Konfessionen, keine aber in unserer Orthodoxie. Zu Unrecht schreibt er der Orthodoxie alles zu, was in der Kirche göttlich ist, während alles, was menschlich, mangelhaft ist, vom Katholizismus herrühren soll . . . Die Abneigung gegen den Katholizismus hat Chomjakov einseitig gemacht, und dies zugunsten des Protestantismus. Bei allen Slavophilen ist die Neigung bemerkbar, den Protestantismus zu rechtfertigen. Der Haß gegen den Katholizismus verwandelt sich in eine Art Protestantismus. Dieser Haß protestantischer Färbung gegen die katholische Kirche entstellt das orthodoxe Antlitz Chomjakovs²⁰.“

Die Kirche ist eins fest. Die Anschauung Chomjakovs widersetzte sich der offiziellen Kirchenlehre: „Unsere Beziehungen zur kirchlichen Welt“, schreibt er, „sind merkwürdig, aber sie werden sich nicht ändern; man muß womöglich die Mentalität des durch viele historische Einwirkungen verdorbenen Klerus verwandeln . . . Ich erlaube mir, in dieser Hinsicht mit der sogenannten kirchlichen Lehre nicht einverstanden zu sein“, Chomjakov, *a.a.O.*, VIII. Bd., 354 f. Nicht weniger scharf ist das Urteil Samarins, der sogar von einer Selbsttäuschung der theologischen Schule spricht: vgl. Samarin, *a.a.O.*, Vorwort . . . , XXII ff. Den Slavophilen gelang es, die amtliche theologische Schule in Verruf zu bringen. Infolge des Mangels an spezifisch philosophischer Ausbildung entstand innerhalb der offiziellen Theologie eine gewisse Störung des Gleichgewichts. Nach einem anfänglichen Widerstand und nach dem Versuch einer Synthese mit der traditionellen Lehre, nahm ein großer Teil der Theologen Ende des XIX. Jahrh. die Ekklesiologie Chomjakovs ganz auf.

¹⁸ Gratieux, *a.a.O.*, I. Bd., 131.

¹⁹ Vgl. Chomjakov, *a.a.O.*, II, 3–22, *passim*. Die Polemik richtet sich gegen die kath. Lehre des Primats (S. 5), gegen das „Filioque“ (11), Fegfeuer (22), die unbefleckte Empfängnis (21); Angriffe gegen den Protestantismus auf S. 9, 18, 19; angetastet wird aber auch die orthodoxe Lehre, insofern diese an der sichtbaren und hierarchischen Struktur der Kirche festhielt. Bei der Frage der kirchlichen Riten scheint Chomjakov die damals heftig diskutierte Lage der Starovery (Altgläubigen) vor Augen gehabt zu haben.

²⁰ Berdjaev, *a.a.O.*, II, 86 f.

Nachdem sich Chomjakov in die Polemik gegen die katholische Kirchenlehre eingelassen hatte, ließ er doch eine große Lücke offen: um den sogenannten katholischen Dogmatismus zu bekämpfen, beruft er sich nicht auf Grundwahrheiten der Offenbarung, sondern geht von jener „lebendigen Erfahrung“ aus, die sich auf ein immanentes, gesamtekklesiales Erlebnis subjektiver Prägung reduziert.

Chomjakov und die Slavophilenschule werfen der russischen „offiziellen“ Theologie vor, sie habe abwechselnd katholische und protestantische Lehrbücher nachgeahmt, während sie selbst die Kirche „von innen her“ betrachtet hätten, so daß ihre Erfahrung als „eine Widerspiegelung des universalen Glaubens“ anzusehen sei. Die eigentümliche Methode der Slavophilen ist jenem Verfahren der liberalen Theologie und des Modernismus im Westen ähnlich, so daß jegliche intellektuelle Durchdringung verworfen wird, der äußere Träger der Autorität seine Autonomie verliert, und alles dem Fluten der inneren, subjektiven Eindrücke, bzw. Erfahrungen preisgegeben wird. Die Bewertung einer theologischen Methode sollte eigentlich nicht durch ihre Eigentümlichkeit, sondern durch die Kraft, das Offenbarungsgut wahrhaftig zu vermitteln, bestimmt werden.

Ungeachtet der Verirrung und des Schwankens am Ausgangspunkt, verdient die Auffassung Chomjakovs das Prädikat einer Pionierleistung für die moderne Ekklesiologie, weil sie der russischen Religionsphilosophie kräftigen und entscheidenden Antrieb verlieh, ihr grandiose Anregungen und intuitionsvolle Ideen vermittelte, die das ekklesiologische Denken auch im Westen befruchtet haben.

Die mystische Anschauung von der Kirche

Chomjakov ordnet seine an langen Ausschweifungen reiche Darlegung in kein bestimmtes System ein. Diese systemfreie Methode läßt aber leicht das Hauptmotiv aus den Augen verlieren und erschwert die Koordinierung seiner Ideen. Um eine möglichst klare und vollständige Kenntnis über seine Ekklesiologie zu gewinnen, richten wir uns nach jenen Gedanken, die er hauptsächlich in der Schrift „Die Kirche ist eins“ niedergelegt hat.

Die Anschauung Chomjakovs stützt sich vorwiegend auf zwei Leitmotive: das Göttliche Leben, das den Gliedern, die den einen Leib Christi bilden, übertragen wird, und die Einheit des Geistes, der in mannigfaltigen Formen alle Gläubigen zusammenschließt. Es ist zu bemerken, daß diese Aspekte nicht isoliert betrachtet, sondern meist in gegenseitiger Ergänzung und Durchdringung gebracht werden. Aus dem Zusammenhang wird es dennoch klar, daß die Darstellung der Kirche als Leben dazu dienen soll, ihre objektive Existenz hervorzuheben, weil sie an der höchsten Realität des göttlichen Lebens teil hat, während jene Betrachtungsweise der Kirche als Einheit des Geistes dazu dienen soll, das innere Wesen der Kirche zu unterstreichen.

Die Kirche als Leben und Leib Christi

Das Leben der Kirche wird folgendermaßen auf das Leben Christi bezogen: der Sohn Gottes „nimmt auf sich die Sünden und die Strafen der Menschheit, so daß der Mensch, kraft des Glaubens und der Liebe, seine eigene Sündhaftigkeit ablegt und die Heiligkeit und Vollkommenheit des Erlösers anzieht. Der mit Christus so verbundene Mensch ist ein anderer als er früher war, er ist keine isolierte Person mehr; er ist zum Glied der Kirche geworden, die Leib Christi ist, weil ihr Leben unlöslich mit dem erhabensten Leben dessen vereint ist, dem sie sich freiwillig ergeben hat. Der Heiland lebt in seiner Kirche, er lebt in uns, er tritt für uns ein; wir beten, er empfiehlt uns der göttlichen Güte und wir empfehlen uns einander dem Schöpfer²¹“. Das Gebet betont den organisch-gemeinschaftlichen Aspekt der Kirche: „Das Gebet ist wie das Blut, das im Leibe der Kirche fließt: es ist ihr Leben und Ausdruck ihres Lebens, es ist das Wort ihrer Liebe, der fortdauernde Atem des göttlichen Geistes²²“.

Wie wird nun ein Geschöpf des göttlichen Lebens teilhaftig? Der Vermittler ist „das Lamm, der Menschensohn, Jesus der Gerechte, unser Heiland . . . , der den Tod für seine Brüder auf sich nahm. Die Beziehung zwischen Geschöpf und Gott verwirklicht sich in Christus. Christus ist der ewige Sieg Gottes über das Übel; durch ihn allein erfolgt die Verurteilung der Sünde“.

Wenn N. Arsenev das Leben der Kirche als eine „Verklärung der Schöpfung“ darstellt, dann beruft er sich auf Chomjakov, der eine solche Auffassung mit „inspiriertem Scharfsinn“ dargeboten hat, „weil er selbst tief in ihr (in der Kirche) verwurzelt war“: „Chomjakov spricht von der großen geistigen Einheit aller Gläubigen, von der Gemeinschaft im Leben der Kirche, von dem neuen Organismus, der den vereinigten und durch die Liebe verklärten Leib Christi darstellt, der vom Heiligen Geist gebildet wird. Er ist der große Mystiker des Gemeinschaftslebens der Kirche, der große Zeuge, der das Wesen der Kirche . . . verkündet²³“. Ebenso wie Chomjakov bezieht sich auch Arsenev auf das Geheimnis der Menschwerdung, des Leidens und der Auferstehung und schließt mit den Worten: „Die Kirche darf nicht ihren Blick von diesem Reichtum abwenden . . . Aus der Berührung mit dem Leben entsteht Leben, ein neues Leben, ein geistiges Leben, ein aktives, sich erneuerndes, schöpferisches Leben. Denn die Kirche besitzt dies und nichts anderes. Sie besitzt nur den unermesslichen Schatz Christi und nichts anderes außer diesem . . . Dies ist die Grundlage und das Wesen seiner Kirche²⁴“.

²¹ Chomjakov, a.a.O., II, 119 f.

²² Ebda., 120; vgl. auch 23.

²³ Arsenev, a.a.O., 80; vgl. *Orthodoxie, Katholizismus, Protestantismus* (russ.), Paris 1948, 8.

²⁴ Ebda., 6.

Innere Realität der Kirche

Nach Chomjakov steht das Wesen der Kirche im Gegensatz zur äußeren Autorität. Um die Gefahr des Subjektivismus zu meiden, bemüht sich nun sein Anhänger Arsenev zu präzisieren, daß „die Kirche deswegen nicht etwas Subjektives ist, das nur innerlich vermittelt wird, sondern daß sie eine höhere Realität besitzt als wir alle zusammen genommen; es ist die Realität des Geistes Gottes, des Lebensspenders. Die Kirche ist einerseits unfassbar, andererseits sichtbar. Sie verkörpert sich in äußeren spürbaren Formen und sie lebt einen Teil ihres Wesens in unserer sichtbaren Welt: denn ihr Haupt ist das Wort Gottes, dessen Geist in ihr lebt. Dieses Wort ist aber Mensch geworden und hat bei uns gewohnt. Darum ist die Kirche keine Abstraktion. Sie ist nicht nur mystische Realität, nein, sie ist zur gleichen Zeit mystische und greifbare Realität, wie auch das Wort des Lebens für seine ersten Jünger ertastbar gewesen ist²⁵“.

Nach diesen hervorragenden Gedanken vermissen wir leider eine konsequente Anwendung auf die äußeren Aspekte der Kirche. Chomjakov und seine Schüler haben sich wohl bemüht, den objektiven Charakter des kirchlichen Organismus zu unterstreichen: „Die Einheit der Kirche ist nicht bildlich oder metaphorisch zu verstehen, denn sie ist tatsächlich und wesenhaft, wie die Einheit der zahlreichen Glieder in einem lebendigen Leib²⁶“; darüber hinaus wird aber betont, daß diese Einheit „nur in der göttlichen Gnade“ besteht. Die Sichtbarkeit der Kirche wird wesentlich in Zusammenhang mit dem Sakramentalleben der Kirche gebracht, so daß die Realität der Kirche sich in der inneren Gnade auszuschöpfen scheint: „Die sichtbare Darstellung der Kirche besteht in den Sakramenten, ihr inneres Leben aber in den Gaben des Heiligen Geistes, im Glauben . . . Er wird beständig dort erhalten, wo die Sakramente in Heiligkeit bewahrt werden. Sie lebt nicht unter dem Gesetz der Knechtschaft, sondern unter dem Gesetz der Freiheit. Sie erkennt keine Autorität über sich selbst außer ihre eigene²⁷.“ Die Autorität der Kirche sollte also einzig und allein an das innere Glaubensleben der gesamten Kirche knüpfen.

Kirchenleben als Grundlage der Wahrheitserkenntnis

Chomjakov versetzt Inhalt und Erkenntnis der Wahrheit in die innerliche, mystische Sphäre hinein. Das einzige Subjekt, das fähig wäre, in sich alle Schätze der Wahrheit zu tragen, ist das heilige, sakramentale Leben der Kirche. Glaube, Hoffnung und Liebe wären Ausdrücke des Geistes der Wahrheit, deren Grundlage „das heilige Leben der Kirche“ ist. Der Angriff gegen den Glauben schließt notwendigerweise auch einen

²⁵ Arsenev, *Die Orthodoxe Kirche und das westliche Christentum* (russ.), Warschau 1929, 10 f.

²⁶ Vgl. Chomjakov, *a.a.O.*, II, 3.

²⁷ *Ebda.*, 17.

Angriff gegen die Heiligkeit in sich ein. Darum betrachtet Chomjakov die angebliche Häresie des Filioque als „ein Vergehen gegen die Heiligkeit und Unversehrtheit der Kirche . . . denn der Glaube kann nicht dort bewahrt werden, wo die Liebe versagt“²⁸.

Die Fülle des Lebens der Kirche ist nicht nur objektives Substrat der Wahrheit, sondern es ist auch subjektives Prinzip von Erkenntnis und Glauben: „Die Kirche und ihre Glieder begreifen mit innerer Glaubenserkenntnis die Einheit und Unversehrtheit ihres Geistes, der Geist Gottes ist“²⁹. Chomjakov verbannt aus der Kirchenauffassung jeden Aspekt, der dem Wesen nach nicht innerlich sei. Dadurch tritt die Erkenntnis der Wahrheit in den Bereich der immanenten Wahrnehmung hinein, deren Grundlage der Geist Gottes als Spender der Gnade und der Heiligkeit ist.

Inwieweit kommt nun die Aussage Chomjakovs dem Selbstzeugnis der gesamten Kirche gleich? Inwieweit ist seine Erfahrung über das Wesen der Kirche keine persönliche Mitteilung? Zu diesem Punkt heben die Slavophilen von Samarin, der ihn als „Kirchenlehrer“ erklären wollte, bis zu Prof. N. Arsenev, das gesamte Leben der Kirche hervor, in dem Chomjakov wurzelte. Nicht umsonst wird dem tadellosen christlichen Leben Chomjakovs die größte Bedeutung beigemessen. Dies erscheint wie eine Bürgschaft für die von ihm verkündete Wahrheit. Er habe entdeckt, daß „die Kirche keine Autorität ist“, er sei „der Zeuge, der das Wesen der Kirche verkündet“; aber für diese Aufgabe mußte er selber „von der Dynamik der Kirche gefesselt werden und in ihr leben“.

In diesem Sinne schreibt Arsenev: „Es ist eine mystische Intuition der Kirche, von der Chomjakov ausgeht und zu der er immer wieder zurückkehrt und in der er verwurzelt ist. Die Kirche, die Wahrheit von der Kirche . . . kann man nicht äußerlich finden. Sie offenbart sich nur demjenigen, der durch den Geist Gottes beseelt ist und in der Kirche wohnt. Dies ist ein Erkenntnisprinzip, das gänzlich verschieden ist von demjenigen, das nur auf äußere Beweise angewiesen ist. Diese Erkenntnis fußt auf dem Zeugnis des Lebens des Geistes . . . Dieses Zeugnis des Geistes erschließt sich nur der Kirche als Gemeinschaft der durch Bande der Liebe verbundenen Brüder. Es ist eine Grundlage von mystischer Erkenntnis, es ist eine Mystik der Gemeinschaft, aber es ist nicht die Gemeinschaftsmystik in sich, sondern es ist der Geist Gottes, der die Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe schafft“³⁰.

Einheit der Kirche und Einheit des Geistes Gottes

Bis jetzt hat uns Chomjakow das Wesen der Kirche als geistigen Organismus dargestellt, der seine Kraft und seine Realität aus dem Leben des göttlichen Geistes

²⁸ Ebda., 10.

²⁹ Ebda., 4 f.

³⁰ Arsenev, *La Sainte Mosquoe*, a.a.O., 81 f.

erschöpft und der zugleich Fundament der Wahrheit und immanentes Prinzip der Wahrheitserkenntnis ist. Indem er nun die Kirche in ihrem metaphysischen Aspekt der Einheit betrachtet, gibt er in neuen Wendungen dieselben Begriffe wieder. In dieser Betrachtungsweise finden wir aber neue Ausgangspunkte, die uns tiefere Einsichten in seine Ekklesiologie ermöglichen. Chomjakov bezieht die Einheit der Kirche auf die Einheit Gottes. Als solche reicht sie über Raum und Zeit hinaus und umfaßt in ihrem Umkreis alle irdischen und himmlischen Geschöpfe: „Die Einheit der Kirche ergibt sich aus der Einheit Gottes, denn die Kirche ist nicht eine Vielzahl von Personen, gemäß ihrer persönlichen Individualität, sondern sie ist Einheit der göttlichen Gnade, die in der Vielzahl der Geschöpfe, die sich der Gnade unterwerfen, lebt ... Derjenige, der auf Erden lebt oder den irdischen Weg vollendet hat, derjenige, der nicht für den irdischen Weg erschaffen worden ist wie die Engel, der diesen Weg noch nicht unternommen hat, die Nachkommenschaft, alle sind in einer einzigen Kirche verbunden, in einer einzigen göttlichen Gnade³¹.“ Der theophanische Charakter der Einheit bestimmt das Wesen der Kirche auch in ihrem sichtbaren, irdischen Aspekt: „Nur in Bezug auf den Menschen kann man den Unterschied zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche annehmen. Ihre Einheit ist dagegen tatsächlich und unbedingt ... Die Kirche als Leib Christi offenbart sich und vollendet sich in der Zeit, ohne ihre wesentliche Einheit und ihr inneres Leben der Gnade zu verändern³².“

Die irdische Kirche ist also insofern Kirche, weil sie an der höchsten Einheit des Geistes teilhat, weil „ihr Wesen in der Eintracht und Geisteseinheit aller ihrer über die ganze Erde zerstreuten Glieder besteht“. Die Kirche erschöpft sich also in dem inneren Bezug auf Gnade und Einheit des Geistes Gottes. Daraus ergibt sich folgendes: 1. Die äußeren Aspekte der irdischen Kirche, wie zum Beispiel die Schrift, die Überlieferung, die guten Werke, besitzen eine feste Realität, nur weil sie aus der Einheit des Geistes Gottes sind. 2. Sakramente, Gebete und Riten erscheinen als Wege, die die Gläubigen zur Geisteseinheit hinführen. 3. Die All-Einheit der Gläubigen ist das einzige Fundament der Erkenntnis und des Glaubens, da der Gläubige, um an der Wahrheit teilzuhaben, unbedingt an der Einheit der Kirche teilnehmen muß, die alle mit den Banden der gegenseitigen Liebe umfaßt.

Einheit der Kirche und ihre äußere Darstellung

Chomjakow strebt nicht danach, die äußeren Darstellungen des Geistes, d. h. die Schrift, die Überlieferung und die guten Werke, im einzelnen hervorzuheben, sondern danach, sie in harmonische Einheit zu bringen: „Es sind weder einzelne Personen noch Gruppen, die die Schrift niederlegen oder die Überlieferung bewahren, sondern es ist der Geist Gottes, der in der Gesamtheit lebt ... Zwischen Schrift, Werken und Über-

³¹ Chomjakov, a.a.O., II, 3.

³² Ebd., 3.

lieferung besteht kein Widerspruch, sondern vollkommene Harmonie . . . Die Gaben des Heiligen Geistes sind unaufhörlich in heiliger und lebendiger Einheit verbunden. Darum begreift man, daß Glaubensbekenntnis, Gebet und Werke nichts anderes sind als äußere Darstellungen des inneren Geistes³³. Die theophanische Betrachtungsweise wird auch an die Sichtbarkeit der Kirche angewandt. Chomjakov spricht ausdrücklich von der sichtbaren Kirche, deren „Darstellung in den Sakramenten enthalten ist“. Durch die Sakramente werden die Menschen in die Kirche hineingeführt und durch die innere Einheit der Gnade zusammengefügt. Der Begriff der All-Einheit tritt sogar bei der Sakramentspendung auf, in welcher die Rolle der gesamten Kirche maßgebend bleibt: „ . . . Die sieben Sakramente werden nicht von irgendeinem würdigen Menschen gespendet, sondern von der Kirche durch eine bestimmte, wenn auch unwürdige Person³⁴.“ Die Bedeutung der „Einheit der sichtbaren Kirche“ ist eng mit der Einheit des sakramentalen Lebens verbunden: „Die äußere Einheit ist eine solche, die sich in der Sakramentspendung darstellt, während die innere Einheit eine Einheit des Geistes ist³⁵.“

Die Einheit der Kirche wäre folglich dem Wesen nach innerlich und bestünde in der Teilnahme oder Spendung der geistigen Gaben der Sakramente, während dagegen die äußere Einheit nichts anderes wäre als Darstellung der inneren Einheit. Das Wesen der irdischen Kirche, wie Chomjakov meint, besteht nur in der „Einheit und im inneren Leben der Gnade“. Wir müssen also weiter untersuchen, welche Bedeutung dieser Aussage beizumessen sei, um festzustellen, ob er eine empirisch und sichtbar konstituierte Kirche anerkenne. Chomjakov möchte gerne die Kirche objektiv unterbauen; er gebraucht deswegen auch das Attribut „äußerlich“. Aus dem Zusammenhang aber wird erhellt, daß sein objektiver Aspekt nicht von einer äußeren Realität der Kirche, sondern nur von einer inneren Realität kündet, die stets als wesentlich bezeichnet wird.

Aus seiner Polemik gegen die Protestanten könnte man folgern, daß er einen wirklich-empirischen Aufbau der Kirche anerkennt: „Was für eine sichtbare Kirche kann diejenige sein, deren Mitglieder weder Wahrheitserkenntnis besitzen, noch die Kraft, sie zu erkennen? . . . Als solche erscheint die unsichtbare Kirche jener Reformatoren, die die Kirche als bloße ‚Idee‘ zusammengezogen haben³⁶.“

Nun wollen wir sehen, was Chomjakov der sogenannten protestantischen Idee entgegenstellt: „Die Vereinigung der Kirche erhält erst dann ihre Krönung, wenn sie in einer realen Welt verwirklicht wird, auf der Grundlage eines gemeinschaftlichen Lebens, wenn sie ihre Verwirklichung in den Darstellungen dieses Prinzips, in der von der ganzen Gemeinschaft bezeugten Lehre, in den von allen anerkannten Sakramenten und endlich in den Riten findet . . . Die Kirche in irdischer Sicht ist zu gleicher Zeit

³³ *Ebda.*, 7, 9.

³⁴ *Ebda.*, 14.

³⁵ *Ebda.*, 18.

³⁶ *Ebda.*, 226 f.

sichtbar und unsichtbar . . . sie ist eine Gemeinschaft von Menschen, die das Prinzip des christlichen Lebens anerkennen und die sich wenigstens dem Schein nach (nach außen hin) unterwerfen³⁷. Dies ist die Norm der sichtbaren Kirche. Sie besteht nur insofern als sie der unsichtbaren Kirche untergeordnet ist und sich, sozusagen um diese darzustellen, bereitstellt. Andererseits kann die unsichtbare Kirche ihrem Wesen gemäß sich nicht in einer Gemeinschaft dargestellt sehen, die nicht bereit ist, sich dem Prinzip der christlichen Gemeinschaft unterzuordnen. Dieses Prinzip ist das, wie ich sagte, der gegenseitigen Liebe in Christus, und diese bringt als Früchte die Heiligung, die Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse, mit anderen Worten, den Glauben. Solange das Prinzip besteht und es von allen anerkannt wird, besteht auch die sichtbare Kirche . . . Aber wenn das Prinzip geleugnet wird, dann gibt auch das, was in der Kirche sichtbar war, seine Existenz auf . . . Dann muß sich die unsichtbare Kirche unbedingt enthüllen und durch den Protest sichtbar werden³⁸.“ Das Prinzip der gegenseitigen Liebe stehe formell nur der unsichtbaren Kirche zu. Es verwirkliche sich in überragendem Maß in den Sakramenten und im Glauben; durch diese stelle es sich dann in der sichtbaren Kirche dar. Die Kirche wäre also sichtbar und real, insofern sie Darstellung der unsichtbaren Kirche bzw. ihres höchsten Prinzips ist.

Dies scheint in Kürze die Auffassung Chomjakovs zu sein. Er leitet die objektive Realität der Kirche von einem Prinzip ab, das an und für sich dem Wesen nach innerlich und unsichtbar ist. Eine Gemeinschaft von Menschen, deren sichtbares Band nur in den Sakramenten und im Glauben aus der immanenten Erkenntnis besteht, kann nicht den Anspruch erheben, sichtbare und klar erkennbare Gemeinschaft zu sein. Wir befinden uns also vor einer Realität, der die feste Grundlage der Erkennbarkeit fehlt. Wir wollen nicht die ehrlichen Absichten Chomjakovs bestreiten, die Kirche als objektives Wesen darzustellen. Aber seine Darlegung gegen die protestantische Idealisierung der Kirche erwies sich als unzureichend. Der Mangel besteht unserer Ansicht nach darin, daß er die zwei Aspekte, sichtbare und unsichtbare Kirche, nicht wesentlich unterscheiden wollte. Er ließ sich von der vorgefaßten Meinung leiten, daß eine Betonung der differenzierten Sichtbarkeit notwendigerweise zu der absoluten Autonomie einer Kirche, die sich nur als äußerlich organisierte Gesellschaft behauptet, hinführen würde und somit auch zur fatalen Spaltung der Einheit des Geistes. Seine

³⁷ *Ebda.*, 225; Chomjakov meint hier die „Unterwerfung“ der Kirche nicht im Sinne der hierarchischen Ordnung. Im Zusammenhang mit seiner ganzen Auffassung wäre diese äußere Unterwerfung „falsch“. Eine äußere Unterwerfung solle nur im Bezug auf das innere Prinzip erfolgen. In diesem Sinne wäre die sichtbare Kirche nur eine reale Darstellung der inneren Heiligkeit.

³⁸ *Ebda.*, 226. In dem dritten Brief an den damals anglikanischen Diakon William Palmer schreibt Chomjakov: „Die Kirche ist ein Nichts, wenn sie keine vollkommene, innere Harmonie des Glaubens mit der Übereinstimmung ihres äußeren Ausdrucks . . . darstellt“, *a.a.O.*, II, 352. Dazu bemerkt treffend V. Piroschkow: „Sicher muß auch innere Harmonie herrschen, aber diese Harmonie setzt gar nicht die Übereinstimmung im Ausdruck voraus“; Vera Piroschkow, *Die Korrespondenz zwischen Chomjakov und Palmer*, in: *Ostkirchliche Studien*, XII, 4. Bd., 282.

Lösung zugunsten des inneren Einheitsprinzips mit der Überbetonung des inneren Gnadenlebens läßt leider die Gefahr des ekklesiologischen Monophysitismus erkennen³⁹.

Das irdische, wahrnehmbare Leben Jesu Christi projiziert sich in der Kirche als Sein mystischer Leib. Es ist gerade dieser menschlich und wirklich greifbare Aspekt der Kirche in der heilsamen Rolle ihrer Instrumentalität und ihres Dienstes, den wir bei Chomjakov vermissen. Dennoch sollte bei uns die theophanische Schau Chomjakovs und sein Drang nach einem einheitlichen Konzept Beachtung und Aufmerksamkeit finden.

Sobornost', All-Einheit der Kirche als Glaubensprinzip

Die Mystische Gnoseologie wird nun von Chomjakov auf die Kirche als „Sobornost'“⁴⁰, als All-Einheit der Gläubigen angewandt. So wird uns klar, warum er die

³⁹ Tyszkiewicz, S. (Tyškevič), weist immer auf die Gefahr der einseitigen Kirchauffassung (ekklesiologischer Monophysitismus) und der „Idealisierung“ der Kirche hin von seiten der Slavophilen; vgl. besonders: „*La théologie moehlienne de l'Unité et les théologiens pravoslaves*“, im Sammelband: *L'Église est une — Hommage à Moehler*, Bloud & Gay, 1939, 270–294; *La sainteté de l'Église Christoconforme*, Rom 1945.

⁴⁰ In der Ekklesiologie der Slavophilen ist der Ausdruck *Sobornost'* zu einem Sammelbegriff geworden. Er hätte dem Wort *Catholicitas* entsprechen sollen (aus dem *Credo*: *catholicam ecclesiam* = *sobornuju Cerkov'*), aber schon diese Übersetzung ist als ungenau anzusehen (vgl. Chrysostomus, J., *Das Ökumenische Konzil und die Orthodoxie*, in: *Una Sancta*, XIV. Jahrg., 1959, 3, S. 180 f.). Die chomjakovsche Anwendung des Begriffs *Sobornost'* auf die Ekklesiologie ist von den meisten russischen Theologen außerhalb Rußlands und von einigen anderen Orthodoxen übernommen worden. Allerdings haben wir keine genügenden Angaben, die uns über die vorherrschende Richtung innerhalb der Moskauer Patriarchalkirche unterrichten können. Ekklesiologisch betrachtet schließt der Begriff *Sobornost'* die hierarchische Struktur der Kirche wenigstens im Bezug auf das authentische Lehramt aus. Über die Bedeutung und die verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten des Begriffs vgl. Schultze, B., A. S. Chomjakov und das Halb-Jahrtausend-Jubiläum des Einigungskonzils von Florenz, in: *Orientalia Christiana Periodica*, IV, Rom 1938, 473–496; *Die byzantinisch-slavische Theologie über den Dienst der Laien in der Kirche*, in: *Ostkirchliche Studien*, V. Bd., 1956, 4, S. 243–284 (vgl. besonders S. 252 ff.); *Heilige Schrift und Überlieferung in Verbindung mit dem ökumenischen Konzil*, *Ostkirchliche Studien*, IX. Bd., 1960, 1, S. 3–25 (vgl. S. 20 ff.). Über die *Sobornost'*-Lehre Chomjakovs vgl. Plank, B., *Katholizität und Sobornost'*, in: *Das östliche Christentum*, Neue Folge, Heft 14, Würzburg 1960. Der Verfasser nach einer eingehenden Untersuchung über das chomjakovsche Verständnis der Katholizität kommt zu folgender Schlußbemerkung: „Chomjakovs Grundthese lautet: Die Kirche ist Liebe und Einheit als Organismus; in ihr haben alle Glieder gleiche Rechte und gleiche Pflichten . . . Da er aber keine Instanz nennen kann, der die Unfehlbarkeit anvertraut wäre und die sich als unfehlbar erwiesen hätte, mußte er notgedrungen die Gesamtheit der Gläubigen als letzte Garantie für die Reinerhaltung des Glaubens anrufen. So erhält er als Ergebnis seiner Überlegungen, was schon am Anfang stand . . . Gerade dadurch, daß Chomjakov die Übereinstimmung aller fordert, zerstört er in Wahrheit die Objektivität des Glaubens und öffnet dem Subjektivismus Tür und Tor; denn letztlich ist damit die Wahrheitserkenntnis der Kirche dem Wahrheitserkennen jedes einzelnen Christen ausgeliefert. Chomjakov hat mit seiner *Sobornost'*-Lehre einen der Hauptpfeiler unterminiert, die das Gebäude der Orthodoxie tragen.“ Plank, ebda., 146, 147.

Einheit von Schrift, Überlieferung, Sakramenten und guten Werken betont und all diese Darstellungen dem einzigen Geist Gottes, der in der Kirche wohnt, unterordnet. Aus dieser Voraussetzung ergibt sich für ihn die Schlußfolgerung: Wenn es die gesamte Kirche ist, die Schrift, Überlieferung und Sakramente in sich trägt, so wird es auch dieselbe gesamte Kirche als die einzige fähig sein, Heiligkeit und Liebe in Fülle zu besitzen, aus denen die Wahrheitserkenntnis wächst. Er schreibt: „Die Kirche will sich selbst nicht beweisen, . . . sondern sie offenbart sich so wie auch der Geist Gottes, der in ihr lebt, sich durch die Schrift offenbart. Die Kirche fragt nicht danach, welche Schrift, welches Konzil wahr sei und welche Werke Gott wohlgefällig seien; denn Christus kennt sein Erbe, und auch die Kirche, in der er lebt, erkennt mit innerer Erkenntnis und kann Seine Darstellungen nicht verkennen⁴¹.“

In welcher Weise erkennt das Glied der Kirche die von ihr dargestellte Wahrheit? Es ist notwendig, daß es mit ihr verbunden sei und an ihrer All-Einheit teilhabe: „Die Einheit von Sakramenten, Schrift und Überlieferung ist demjenigen offenbar, der in der Kirche lebt und der an dem Geist der Kirche teilhat . . . Die Wahrheit, die in dir lebt, ist nicht dir persönlich gegeben, sondern dir als Glied der Kirche⁴².“

Die Erkenntnis der Wahrheit, damit sie wahr sei, muß „innerlich und lebendig, aber nicht tot und äußerlich“ sein, und entspringt aus der inneren Offenbarung Gottes. Dieses immanente Erkenntnisprinzip setzt die antiintellektualistische These Chomjakovs voraus. Seiner Aussage nach muß der Gläubige „keine Beweise der Wahrheit suchen . . . , denn die Verstandesfähigkeiten gelangen nicht zur Wahrheit Gottes . . . Die christliche Erkenntnis ist nicht Aufgabe des untersuchenden Verstandes, sondern des lebendigen Glaubens und der Gnade. Schrift, Überlieferung und Werke sind äußerlich, innerlich in ihnen ist aber nur der Geist Gottes. Aus Überlieferung, Schrift und Werken kann der Mensch nur äußere und unvollständige Erkenntnis schöpfen, die in sich die Wahrheit enthalten kann, die aber immer und notwendig falsch ist, weil sie nicht vollständig ist. Der Gläubige erkennt die Wahrheit, der Ungläubige dagegen erkennt sie nicht oder erkennt sie mit äußerer und unvollständiger Erkenntnis⁴³.“

Gerade an dieser Stelle erweist sich Chomjakov als ausgesprochener Erneuerer der Kirkenauffassung im Vergleich mit der traditionellen russischen Ekklesiologie, weil für ihn die *Sobornost'*, als Grundlage der Glaubenserkenntnis, dazu dient, die wesentliche Struktur der Kirche zu bestimmen. Die Slavophilen halten fest an dieser Lehre, die als „Geheimnis der moralischen Freiheit⁴⁴“ bezeichnet wird. In diesem

⁴¹ Chomjakov, *a.a.O.*, II. Bd., 8; er schreibt ferner: „Es gibt keine Grenze für die Schrift. Bis heute hat es Schrift gegeben und wenn es Gott gefällt, wird es noch Schrift geben“ (S. 8); und weiter: „Wir bekennen sieben Sakramente . . . Es gibt noch viele andere Sakramente (Ebda., 14). Es sind Ausdrücke, die zu Mißverständnissen führen könnten, die aus der Abneigung gegen jegliche äußere Bestimmung abzuleiten sind.“

⁴² Ebda., 7.

⁴³ Ebda., 7, 8, *passim*.

⁴⁴ Vgl. Chomjakov, *a.a.O.*, II, 219; vgl. auch N. Arsenev, *Die orthodoxe Kirche . . .*, *a.a.O.*, 10 ff.

Zusammenhang ist der oft gebrauchte Begriff „Freiheit“ zu erklären. „Freiheit“ gilt bei ihnen als immanente Glaubenserkenntnis. Sie bedeutet vollständige Autonomie der *Sobornost'*, d. h. des „*populus Dei*“, der Gemeinschaft der Gläubigen. Diese Autonomie wird in Gegensatz zur protestantischen „Freiheit“ und katholischen „Autorität“ gebracht: „Für mich ist die Kirche freier, als sie für die Protestanten sein kann; denn die Protestanten anerkennen in der Schrift eine unfehlbare Autorität, die für den Menschen äußerlich bleibt, während die Kirche anerkennt in der Schrift ihr eigenes Zeugnis und in ihr einen Vorgang ihres eigenen Lebens sieht. Es wäre äußerst ungerecht von seiten der Kirche, Einheit oder Gehorsam zu erzwingen. Aber sie verabscheut dieses und jenes: denn in Glaubensfragen ist die erzwungene Einheit Irrtum und der erzwungene Gehorsam Tod⁴⁵.“

„Der Lateiner“, schreibt er ferner, verlangt eine Einheit, in der die Freiheit spurlos verschwindet, und somit verschwindet völlig die Einheit selbst; wir proklamieren dagegen eine Kirche, die eins und zugleich frei ist. Diese Kirche, die eins ist, ohne daß sie einen offiziellen Träger der Einheit braucht, diese Kirche, die frei ist, ohne daß eine solche Freiheit die Zersplitterung der Mitglieder mit sich bringt, ist, um den Ausdruck des hl. Paulus anzuwenden, ein Ärgernis in den Augen des Judentums der Lateiner und eine Torheit in den Augen des Hellenismus der Protestanten, aber für uns ist sie ein Erweis von Gottes Weisheit und Barmherzigkeit auf Erden⁴⁶.“

Die Einheit der Kirche, wie sie von Chomjakov aufgefaßt wird, ist dem Wesen nach innerlich; als „vollständige, freie Einstimmigkeit“, die sich nur aus der inneren Eingebung des Geistes Gottes ergibt, bannt sie jegliche Autorität. Die Überbetonung der *fides credens* drängt den Wert der *fides credita* zurück. Dies führt zu einer Auffassung von der Struktur der Kirche, in der sich die Gemeinschaft der Gläubigen, dem Lehramt der Hierarchie entbunden, weitgehend autonom darstellt. Chomjakov reduziert das Kirchenamt auf eine bloß sakramentale Funktion. Die Ausübung des Kirchenamtes der Bischöfe sei gültig, ungeachtet ihrer persönlichen Unwürdigkeit, da sie ja „nicht durch eigene Kraft, sondern durch das Verdienst der gesamten Kirche, bzw. Christi, wirken. Allerdings dürfe jener den Bischöfen anvertraute Lehrauftrag nicht im Sinne einer Lehrgewalt über die ganze Kirche verstanden werden; dieses Lehramt, erklärt Chomjakov weiter, wäre nämlich „allen Christen vom Geist Gottes

Gegen diese Auffassung bemüht sich S. Tyszkiewicz den Begriff Freiheit nicht nur in metaphysischem Sinne, sondern auch in existenzieller und ethischer Bedeutung mit der Bezugnahme auf die Heilsökonomie zu erklären: „Der Freiheitswert hängt mit dem Wert der Gottesliebe zusammen. Nun, Gott zu lieben heißt soviel wie seinen Willen zu erfüllen“, vgl. Tyszkiewicz, a.a.O., 117. Der katholische Ekklesiologe zeigt deutlich, wie das sogenannte „Geheimnis der Freiheit“ letzten Endes in das willkürliche Ungebundensein lande.

⁴⁵ Chomjakov, a.a.O., II, 192.

⁴⁶ Ebda., 212 f. In seiner Polemik gegen den Jesuiten Pater Gagarin, gelangt Chomjakov zu der Ansicht, daß das Wort *katholikos* den Sinn „allen gemäß“ oder „der Einheit aller gemäß“ wiedergeben solle. Daraus erfolge die entsprechende Bedeutung von *Sobornost'*, als All-Einheit des *Populus Dei*, als Substrat aller Erkenntnis und aller inneren Gewalt.

gegeben worden“ und weder ein einzelner Bischof noch eine Gruppe von Bischöfen „können sich eine solche Gewalt, d. h. die Unfehlbarkeit im Glauben anmaßen“. Chomjakov begründet diese Aussage mit dem Hinweis darauf, daß keine einzelne Person oder Gruppe „die Fülle der christlichen Liebe und Vollkommenheit für sich allein beanspruchen kann“⁴⁷.

Dasselbe Prinzip gilt ihm auch von den Entscheidungen der ökumenischen Konzile: „Sobald eine Irrlehre auftrat, sandte die christliche Welt ihre Vertreter zu den Versammlungen . . . Entweder wurden die Konzilsentscheidungen von der ganzen Kirche gebilligt oder zurückgewiesen, je nachdem, ob sie dem Glauben und der Tradition entsprachen oder ihnen entgegengesetzt waren; sie (die gesamte Kirche) verlieh das Prädikat ökumenisch den Konzilien, in deren Satzungen, sie den Ausdruck ihres eigenen inneren Gedankens fand“⁴⁸. Ferner meint er jedoch, das Konzil als solches, nämlich als Teilphänomen der Kirche, wäre ungeeignet, den Glauben der Gesamtheit der Gläubigen zum Ausdruck zu bringen. Deswegen wird die Autorität des Konzils durch eine nachträgliche Wirkung aus der Zustimmung der gesamten Kirche, bzw. der Sobornost' abgeleitet⁴⁹. „Die Kirche bekennt nur in diesem und in keinem anderen Sinne das Lehramt“, weil die Fülle der Wahrheit „in der universalen Ekklesialität innewohnt, da ja wir alle in der freien Einheit des lebendigen Glaubens als Darstellung des Geistes Gottes, eins sind“⁵⁰.

Viele russische Ekklesiologen haben sich ungeachtet der orthodoxen Tradition⁵¹ den Auffassungen Chomjakovs angeschlossen und halten weitgehend an der Annahme von der ausschließlich sakramentalen Struktur der Kirche fest.

⁴⁷ Vgl. Chomjakov, a.a.O., II, 1415, 136.

⁴⁸ Ebda., 48. Vgl. Chrysostomus, *Das Ökumenische Konzil . . . a.a.O.*, 179 ff.

⁴⁹ Die „Rezeptionstheorie“ in Bezug auf die Lehre der Konzilien wird von Bulgakov so dargelegt: „Es wird nicht behauptet, daß die Beschlüsse des Konzils zu ihrer Bestätigung ein allgemeines Plebiszit verlangen. Es wird vielmehr mit einer Art Selbstevidenz klar, daß die Stimme des Konzils in Wirklichkeit die Stimme der kirchlichen Sobornost' war oder nicht war — That 's all.“ — *Das Selbstbewußtsein der Kirche im Orient und Okzident*, 1930, 16, zit. nach Chrysostomus, ebda., 184.

⁵⁰ Chomjakov, a.a.O., II, 65, 71.

⁵¹ Beachtenswert ist das Urteil des Kiever Theologen Pevnickij: „Weder Chomjakov noch seine Mitarbeiter konnten den ganzen Inhalt der orthodoxen Lehre klarstellen. Der religiöse Denker schaut mit Sympathie auf diese Kämpfer; aber der gläubige Mensch kann außer dieser Sympathie seine Furcht nicht verbergen, daß die geoffenbarte Religion wie eine Philosophie oder Soziallehre behandelt wird. Das kommt daher, daß sie sich in Glaubensfragen allzu sehr auf eigene natürliche Vorstellungen stützen und auf gewisse Schlußfolgerungen aus Prinzipien, die im voraus bestimmt worden waren“ — *Bericht über den Zustand der Theologie in unserem Vaterland*, in: *Trudy* (Zeitschrift der Kiever Akademie), Dezember 1869, 201.

Kirche und deutsche Einheit im 19. Jahrhundert

Ein Beitrag zur österreichisch-deutschen Kirchengeschichte

A. K. Huber O.Praem., Königstein/Ts.

Weitere Kontakte auf hierarchischer Ebene

Zu einem Nationalkonzil kam es also nicht. Aber auch an bloß beratende Zusammenkünfte der Bischöfe auf gesamtdeutscher Ebene war lange nicht zu denken. Die Struktur des nach dem Scheitern einer neuen Reichsgründung wiederhergestellten Deutschen Bundes mit dem wie vor 1848 bestandenen Schwergewicht der Einzelstaaten wies die Bischöfe auf regionale Zusammenschlüsse. In Deutschland wie in Österreich werden Konferenzen, Provinzial- wie Diözesansynoden abgehalten²⁰¹. Erst die Situation, wie sie durch die Errichtung des Norddeutschen Bundes nach dem Ausscheiden Österreichs aus Deutschland geschaffen war, führte wieder zu überregionalen Konferenzen, ja seltsamerweise sogar zu gesamtdeutschen Versuchen dieser Art. Ein — wenn auch bescheidenes — kirchliches Einheitsband war seit 1848 geblieben. Man lebte im Deutschen Bunde auch auf hierarchischer Ebene nicht mehr ohne Kontakte nebeneinander wie im Vormärz²⁰². Dies erzwang schon die die Grenzen überschreitende katholische Vereinsbewegung und das politische großdeutsche Programm der deutschen Katholiken.

Der Gedanke einer geeinten *Nationalkirche* wurde eine Zeit hindurch noch von Döllinger wachgehalten. Auf dem allgemeinen deutschen Katholikentag in Regensburg 1849 sagte er: „Wir arbeiten zuvörderst daran, die Katholiken aller deutschen Länder einander näher zu bringen, das Bewußtsein, daß sie alle Glieder einer alle Stämme deutscher Zunge umfassenden deutschen katholischen Kirche seien, in ihnen lebendiger zu machen, sie zu einer gemeinschaftlichen kirchlichen Tätigkeit zu verbinden“²⁰³. Und auf österreichischem Boden, am allgemeinen deutschen Katholikentag in Linz 1850, forderte er in eindrucksvoller Rede die nationale Kirchenorganisation

²⁰¹ Lill, 56 ff., Leisching, 113 ff.

²⁰² Vor 1848 hatte es zwischen österreichischen und bayrischen Bischöfen eine Begegnung anscheinend nur mit Schwarzenberg gegeben. 1839 erhielt dieser in Salzburg den Besuch des Erzbischofs Reisach. 1840 war er — als Nachfolger der altbayrischen Metropolen — einer Einladung des Bischofs Schwäbl zum Regensburger Bistumsjubiläum gefolgt. Er hielt die Schlußfeier, lernte mehrere bayrische Bischöfe und den Dompropst Diepenbrock von Regensburg kennen. Wolfgruber I, 201, 206 ff.

²⁰³ *Verhandlungen der 3. General-Versammlung des katholischen Vereins Deutschlands am 2., 3., 4. und 5. Oktober 1849 zu Regensburg*. Amtlicher Bericht. Regensburg 1849, 110; Becher, 274.

trotz der gescheiterten politischen Einigung der Deutschen²⁰⁴. Doch fand Döllingers Entwurf einer engen Verbindung von Nationalität und Kirche nicht mehr den Beifall der Führer der katholischen Verbände. Er schien ihnen dem universalen Charakter der Kirche zu wenig gerecht zu werden²⁰⁵.

Anlässe des Gedankenaustausches und der persönlichen Fühlungnahme zwischen den Bischöfen waren verschiedener Art. Beginnen wir mit Kontakten, die auf die Teilnahme an der Würzburger Konferenz zurückgehen. Auf österreichischer Seite bleibt Kardinal Schwarzenberg noch lange der führende Gesprächspartner mit dem deutschen Episkopat²⁰⁶. Dieser Kirchenfürst hatte 1850 auf einen dringenden Ruf des Kaisers hin den Erzstuhl von Salzburg mit dem seines Heimatlandes Böhmen vertauschen müssen. Er gab Salzburg nur ungern auf, und es ist von Interesse, zu hören, wie unter den Gründen, die er in seinem Schreiben an den Papst gegen seine Transferierung nach Prag vorbrachte, der höhere Rang Salzburgs eine wichtige Rolle spielt. Schwarzenberg nennt darin die Primasstellung nicht ausdrücklich beim Namen, aber er weist darauf hin, daß es ihm von seinem Sitze aus vergönnt gewesen sei, „in engere Beziehungen mit den durch Gelehrtheit und kirchlichen Sinn gleich hervorragenden Bischöfen Deutschlands zu treten“. Er habe gehofft, „diese Beziehungen auch für die übrigen Bischöfe des österreichischen Kaiserstaates nutzbar zu machen“. Von Prag aus würde er dies nicht mehr können, da er dort „leicht das Vertrauen der (nichtdeutschen) Diözesanen verlieren könnte“²⁰⁷. Diese Befürchtung bestand zu Recht, Schwarzenberg wird in der Tat die verbindende Tätigkeit zwischen Österreich und Deutschland, die ihm seit den Tagen von Würzburg so wert geworden war, je länger desto weniger ohne Hemnisse wahrnehmen können. Daß sich darauf zum Gutteil seine bisherige führende Rolle im österreichischen Episkopat gründete, läßt der Kardinal in seinem Schreiben an Pius IX. ebenfalls durchblicken. Abschied und Rückkehr in einem höheren Sinne drückt sich in Schwarzenbergs Worten an Erzbischof Geissel vom 4. 6. 1850 aus: „Das schöne nationale Band, welches uns bisher knüpfte, löst sich; aber das heiligere, das der Katholizität, das des einen Episkopates, cuius in solidum singuli (Episcopi) partem tenent, umschlingt uns immer und überall“²⁰⁸.“ Im gleichen Schrei-

²⁰⁴ *Verhandlungen der 4. General-Versammlung des katholischen Vereins Deutschlands am 24., 25., 26. und 27. September 1850 zu Linz*. Amtlicher Bericht, Linz 1850, 195 ff.; Becher, 274 ff.; K. Buchheim, *Ultramontanismus*, 71.

²⁰⁵ Vgl. die Beurteilung Döllingers durch H. Becher (aaO, 247): „Es fehlte ihm trotz seiner Verbindung mit Görres und Möhler an der klaren Überzeugung vom übernatürlichen Charakter der Kirche und ihrer Verfassung. Würden, so folgerte er, die naturhaften Werte des Einzelnen und des Volkes und der Menschheit im religiösen und kirchlichen Bereich berücksichtigt, kommt alles übrige von selbst in Ordnung.“

²⁰⁶ Neben der Schwarzenberg-Biographie von Wolfsgruber vgl. *LThK* ²IX, 536 und Karl zu Schwarzenberg, *Geschichte des reichsständischen Hauses Schwarzenberg* (*Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränk. Geschichte*, Reihe IX/16) Neustadt a. d. Aisch 1963, 228–239; doch werden hier die Beteiligung des Kardinals an der Würzburger Bischofskonferenz und seine Beziehungen zum deutschen Episkopat übergangen.

²⁰⁷ Wolfsgruber I. 337; Leisching, 152.

²⁰⁸ Pfülf, *Geissel* II, 255.

ben hatte Schwarzenberg zu danken für „umfassende Laborate“, die ihm Geissel mehrmals auf seine Bitten hin hatte zukommen lassen. Nunmehr bittet er um Mitteilungen über das geistliche Gerichtswesen im Rheinland, da man auch in Österreich darangehe, das Metropolitansystem und das Rekurswesen zu erneuern. Als Gegengabe übersendet Schwarzenberg die Akten der Wiener Bischofskonferenz von 1849²⁰⁹. Geissel wiederum wünscht, daß Schwarzenberg auch nach seiner Versetzung nach Prag mit „dem deutschen Episkopate in fortdauerndem Verbande“ bleibe. Gelegentlich haben beide Erzbischöfe einander Personen empfohlen^{209a}.

Es kann nicht übersehen werden, daß die gesamtdeutschen kirchlichen Vorgänge des Jahres 1848 und die Rolle des Kardinals Schwarzenberg in diesen dem mit dem Primastitel gezierten Salzburg neue Aufmerksamkeit in deutschen kirchlichen Kreisen eingetragen haben. Wir werden darauf noch zurückkommen. Aber auch in Salzburg selbst — die Worte Schwarzenbergs verraten dies — scheint etwas wie ein Bewußtsein gesamtdeutscher Vorortstellung lebendig geworden zu sein. Jedenfalls hat man im Domkapitel bei der Wahl von Schwarzenbergs Nachfolger auch nichtösterreichische deutsche Kandidaten ins Auge gefaßt. Einige der Kapitulare dachten zunächst an Döllinger²¹⁰. Nachdem dieser jedoch seine Ablehnung zu erkennen gegeben hatte, verfielen sie auf Dr. Heinrich Förster von Breslau, den Mitarbeiter Diepenbrocks. Bei der Wahl, aus der der Salzburger Domherr Tarnóczy mit acht Stimmen hervorging, waren auf Förster vier Stimmen gefallen²¹¹. Als auf dem 9. Allgemeinen Deutschen Katholikentag, der 1857 zu Salzburg abgehalten wurde, die seit 1848 geforderte deutsche katholische Universität wieder zur Sprache kam und als deren Sitz — wie schon 1856 zu Linz — Salzburg vorgeschlagen wurde, wurde die Wahl dieses Ortes vom Salzburger Delegierten Dr. Merz mit der Residenz des Primas Germaniae in Beziehung gebracht^{211a}.

Ein besonders enges Verhältnis freundschaftlicher Art verband Schwarzenberg mit Fürstbischof Diepenbrock von Breslau, das sich auf dessen Nachfolger Heinrich Förster übertrug. Der Prager Kardinal leitete die Trauerfeierlichkeiten für Diepenbrock, den er einst in Salzburg konsekriert hatte. Auch Förster bat 1853 Schwarzenberg um die Erteilung der Bischofsweihe²¹². Neben dem Übergreifen des Breslauer Bistumsterritoriums auf österreichisches Gebiet — wo auch der von der Säkularisation unbehelligte und nicht unbeträchtliche Grundbesitz des Bistums lag — wird man hier auch dessen Exemption (d. h. Nichtzugehörigkeit zu einem Metropolitanverband) berücksichtigen

²⁰⁹ Ebenda.

^{209a} Ebenda.

²¹⁰ J. Friedrich, *Ignaz von Döllinger III*, München 1901, 68 f.

²¹¹ St. Aichinger, *Max Joseph v. Tarnóczy 1806—1876, Kardinal und Fürsterzbischof von Salzburg 1850—1876* (Salzburger Diss. 1963, Maschinenschrift), 125 f.

^{211a} Vgl. J. B. Kißling, *Geschichte der deutschen Katholikentage I*, Münster 1920, 469 f.; *Verhandlungen der kath. Vereine Deutschlands und Österreichs in Innsbruck am 9., 10., 11. und 12. Sept. 1867*, Innsbruck 1867, 110, 112, 280 ff.

²¹² Wolfgruber I, 243; II, 125.

müssen. Auch gehörte die Breslauer Diözese bis 1875 zum Wirkungsbereich der Wiener Nuntiatur. Das seit jeher enge nachbarliche Verhältnis zwischen der Lausitz und Böhmen war indes durch das Wendische Seminar in Prag institutionell verankert. In der Regel wurden die Apostolischen Administratoren von Sachsen in Prag zu Bischöfen geweiht. So wurde auch Bischof Forwerk 1854 von Schwarzenberg konsekriert²¹³.

Geissel — 1850 zusammen mit Diepenbrock Kardinal geworden — lernte 1856 durch Vermittlung des Wiener Nuntius Viale Prelà auch Kardinal Rauscher kennen, der durch seine entscheidende Mitwirkung am Zustandekommen des österreichischen Konkordates von 1855 zum führenden Mann innerhalb der Kirchenpolitik Österreichs aufrückte. Als 1859 eine Erkrankung Pius IX. an ein möglicherweise bald bevorstehendes Konklave denken ließ, legte Rauscher seinem rheinischen Kollegen die Teilnahme an demselben dringend nahe, ja er bot ihm sogar hierfür eine finanzielle Beihilfe an; ein Angebot, das Geissel im Ernstfalle nicht ausschlagen wollte²¹⁴. Bei dieser Gelegenheit überreichte Rauscher auch die Dekrete des letzten Wiener Provinzialkonzils. Bischof Ketteler von Mainz wiederum erhält aus Wien Anton Gruschas Gutachten über die Militärseelsorge²¹⁵.

Neben Austausch von Aktenstücken und Briefwechsel kam es vor allem in den verschiedenen Phasen der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Staat zu gegenseitiger Bekundung der Anteilnahme. So haben 1854 Schwarzenberg und Rauscher an den im badischen Kirchenstreit bedrängten Erzbischof Vicari von Freiburg Adressen gesandt²¹⁶. Umgekehrt erhielt 1868 der vom staatlichen Gerichte verurteilte Bischof Rudigier von Linz Sympathieerklärungen von den Oberhirten von Köln, Paderborn u. a.²¹⁷ und 1879 der böhmische Episkopat die Zustimmung des Bischofs Senestrey von Regensburg zu seinem Protest bei der österreichischen Regierung in Schulfragen²¹⁸. In der Kulturkampfzeit richtete Rauscher 1873 ein Schreiben an Erzbischof Melchers von Köln und 1874 sprach er im österreichischen Herrenhaus im Hinblick auf die Vorgänge in Preußen²¹⁹. Doch ist hierbei weniger die nationale Gemeinsamkeit ausschlaggebend gewesen als das immer stärker werdende kirchlich-universale Bewußtsein. Auch Schweizer Bischöfe und der Erzbischof von Gnesen-Posen dürfen im Kulturkampf mit der moralischen Unterstützung der deutschen und österreichi-

²¹³ Wolfsgrüber II, 129.

²¹⁴ Schreiben vom 21. September 1859; Pfülf, *Geissel* II, 432 ff.

²¹⁵ Pfülf, *Ketteler* II, 414 f.

²¹⁶ Wolfsgrüber II, 129; ders., *Jos. Othmar Card. Rauscher, Fürsterzbischof von Wien*, Freiburg i. Br. 1888, 463.

²¹⁷ B. Scherndl, *Der Ehrw. Diener Gottes Franz Josef Rudigier, Bischof von Linz, Regensburg*² 1915, 372: „Die großen Bekennerbischöfe Deutschlands schauten bewundernd auf ihn.“ Frdl. Mitteilung Dr. Helmut Slapnicka, Linz.

²¹⁸ Wolfsgrüber III, 699.

²¹⁹ Wolfsgrüber, *Rauscher*, 464.

schen Amtsbrüder rechnen²²⁰. Fürstbischof Förster vermag durch das Entgegenkommen Schwarzenbergs einem Teil seiner Breslauer Alumnen Unterkunft im Prager Priesterseminar zu verschaffen²²¹. Aus Deutschland vertriebene Priester und Ordensgemeinschaften fanden in den österreichischen Ländern bereitwillige Aufnahme, zumal bei dem damals fühlbaren Mangel an deutschen Priestern. Dies gilt vor allem für Böhmen²²². Erwähnt seien u. a. die Niederlassungen der Beuroner Benediktiner in Emaus-Prag (1880) und Seckau i. St. (1883) und die einiger Schwesterngemeinschaften²²³.

Gelegenheiten zu persönlicher Begegnung und Aussprache waren festliche Ereignisse am Mittelpunkt der Weltkirche, angefangen von der feierlichen Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens im Jahre 1854 über verschiedene Jubiläumsfeierlichkeiten und das I. Vatikanische Konzil. Es ist bezeichnend für die innerkirchliche Entwicklung, daß Zusammenkünfte in der Heimat aus den römischen Begegnungen hervorgehen. So faßten 1854 in Rom mehrere deutsche Bischöfe den Beschluß, im folgenden Jahre die Elfhundertjahrfeier des Martyriums des hl. Bonifatius in Fulda und Mainz festlich zu begehen. Die Einladungen hierzu ergingen von Kardinal Schwarzenberg — immer noch der rangälteste Bischof im Deutschen Bundesgebiet — und den beiden Ortsbischöfen. Schwarzenberg selbst fand sich in Mainz ein, ebenso Erzbischof Tarnóczy von Salzburg, beide wurden durch die hervorragenden Funktionen geehrt²²⁴. 1873 wiederum, zur Neunhundertjahrfeier der Prager Bistumsgründung, erschien Bischof Ketteler als Nachfolger der ehemaligen Mainzer Metropolen in der böhmischen Hauptstadt, wo seine Festpredigt im St. Veitsdom den Höhepunkt des Festes bildete. Anwesend war auch der Bischof von Regensburg, Senestrey, dessen früherer Vorgänger, der hl. Wolfgang, an der Prager Bistumsgründung beteiligt gewesen war²²⁵. Die Teilnahme des Bischofs von Sachsen²²⁶ bedarf wegen der seit jeher engnachbarlichen kirchlichen Beziehungen zwischen der Lausitz und Böhmen keiner besonderen Hervorhebung.

Bei den Bonifatiusfeiern in Fulda 1855 waren gemeinsame Bischofsexerzitien beim Grabe des hl. Bonifatius für das kommende Jahr anberaumt worden²²⁷. Der

²²⁰ Wolfsgruber, *Schwarzenberg* III, 372 ff.

²²¹ aaO, 383 ff.

²²² aaO, 386 ff.; als Gast des Fürsten Löwenstein weilte 1876–83 der von der preuß. Regierung abgesetzte Limburger Bischof P. J. Blum auf Schloß Haid in Westböhmen (Pseudonym: Pfarrer Flos aus Möllingen), aaO, 385 f. — Auf eine über Kard. Schwarzenberg herangetragene Geldbitte an den österr. Episkopat für die Kirche in Preußen sandte Fürstbischof Stepischnegg von Lavant 265 Gulden, aaO, 393 f.

²²³ aaO, 388.

²²⁴ Pfülf, *Geissel* II, 254; Wolfsgruber II, 343; *Katholik*, N. F. Bd. XI/1 (1855) 528 ff., Vertreter hatten die Bischöfe von Brixen und Linz entsandt. Der „Primas Germaniae“ hielt die Schlußprozession mit dem Schlußsegen. Frdl. Auskunft H. v. Jungenfeld (Mainz).

²²⁵ Wolfsgruber III, 592 ff. Bischof Senestrey überbrachte damals eine Reliquie des hl. Wolfgang, ebd.

²²⁶ *Ebenda*.

²²⁷ Wolfsgruber II, 343 ff.

Ortsbischof wandte sich brieflich an Schwarzenberg und erbat dazu Weisungen. „Es ist vorzugsweise die Auktorität Ew. Eminenz, durch welche das großartige Vorhaben der Abhaltung bischöflicher Exerzitien seine Förderung empfängt.“ Wegen einer österreichischen Bischofskonferenz und den im Sommer anstehenden Visitationsreisen konnten österreichische Bischöfe keine Zusage erteilen, doch bekundete Schwarzenberg sein großes Interesse, gab einige Hinweise für die Gestaltung der Exerzitien und besorgte als Exerzitienleiter den Karmelitenpater Ambros Käß²²⁸. Es fanden sich jedoch nur sieben Bischöfe in Fulda ein. Zwei Jahre später — es war also an eine Dauereinrichtung gedacht — waren es neun; diesmal nahmen aus Österreich Schwarzenberg und Tarnóczy teil. Es war auch Räß von Straßburg anwesend. Schwarzenberg wurde gebeten, die Einladungen für 1860 hinausgehen zu lassen, doch kam es anscheinend nicht mehr zu einer Beteiligung österreichischer Bischöfe. Es war nur natürlich, daß diese Zusammenkunft in Fulda auch zu Besprechungen genützt wurde, so daß man in diesen, wenn auch nur schwach besuchten sommerlichen Exerzitien die Vorläufer der späteren Fuldaer Bischofskonferenzen wird erblicken müssen²²⁹.

Kurze, mehr zufällige Begegnungen ergaben sich anläßlich von Reisen und Kur-aufenthalten. Tarnóczy hielt es — anscheinend wegen seiner Primasstellung — für geboten, im Anschluß an die Bonifatiusfeiern in Mainz 1855 dem Führer der preußischen Bischöfe, Kardinal Geissel in Köln, seine Aufwartung zu machen²³⁰. Dieser wiederum machte 1856 im Anschluß an einen Kuraufenthalt in Karlsbad Besuche in Prag, wo er jedoch Schwarzenberg nicht antraf²³¹, und in Wien beim Nuntius und Kardinal Rauscher²³².

Wir sprachen von Rom als Treffpunkt der deutschen Bischöfe. Im Hinblick darauf ist Schwarzenberg im gesamtdeutschen kirchlichen Interesse tätig geworden. Als neu-ernannter deutscher Kardinal war er 1842 zum kirchlichen Protektor der beiden alten deutschen Nationalstiftungen in Rom, des Camposanto Teutonico und der Kirche (mit Hospiz) Santa Maria de Anima ernannt worden²³³. Als nicht in Rom residierender Kardinal konnte er sich jedoch dieser Institute, deren deutscher Charakter durch italienisches Verwaltungspersonal inzwischen weitgehend überfremdet worden war, nicht in dem Maße annehmen, wie es erforderlich gewesen wäre. Doch hat Schwarzen-

²²⁸ Käß, Provinzialvikar, stammte aus Süddeutschland. In den fünfziger Jahren weilte er längere Zeit in Prag als Spiritual der Karmelitinnen am Hradschin, er genoß das Vertrauen des Kardinals. Zum I. Vaticanum veröffentlichte er eine anonyme Schrift gegen die Infallibilität, vgl. Joh. Friedr. Schulte, *Lebenserinnerungen* III, Gießen 1909, 283.

²²⁹ Wolfsgruber II, 345 f., Pfülf, *Geissel* II, 442, Lill, 65.

²³⁰ Pfülf, *Geissel* II, 254.

²³¹ aaO, 260: der kunstsinnige tschechische Domherr Pessina hatte sich angeboten, dem rheinischen Kirchenfürsten Prag zu zeigen. In Karlsbad war Geissel mit dem Bischof von Brünn, Graf Schaffgotsche, und dem Bischof der Zips zusammengetroffen.

²³² aaO, 262. — Ketteler, der anläßlich einer Trauung im Hause Braganza 1876 in Salzburg weilte, nahm als Gast an der Bischofsweihe des neugewählten Fürsterzbischofs Franz A. Eder OSB teil, vgl. Pfülf, *Ketteler* III, 303 f.

²³³ Wolfsgruber I, 228 ff.; III, 183 ff., 639.

berg in der Anima den Ausbau eines Absteigequartiers für die Bischöfe aus Österreich und Deutschland veranlaßt und dafür persönlich 25 000 Gulden geopfert. Damit trug er das Seine dazu bei, daß sich persönliche Kontakte zwischen den Bischöfen der beiden Reiche auch nach 1866 wenigstens anläßlich der ad limina-Besuche ergaben²³⁴. Als Protektor des Camposanto Teutonico ernannte er den dortigen Rektor. So kam 1872/75 der nachher so verdienstvoll wirkende Anton de Waal an die Spitze dieses deutschen Priesterinstitutes. Die notwendig gewordene Reorganisation der beiden Kollegien führte zur Ablösung Schwarzenbergs als Protektor durch Kurienkardinäle (1859 Reisach für die Anima, 1876 Hohenlohe für den Camposanto)²³⁵.

Die kirchlichen Kontakte zwischen Deutschland und Österreich waren — so sahen wir — im wesentlichen eine Folge des politischen Ereignisses von 1848. Ein in seinen politischen und kirchlichen Wirkungen dazu im Gegensatz stehendes Geschehnis wurde aber die Niederlage Österreichs bei Königgrätz 1866 und in deren Folge dessen Ausschluß aus dem Deutschen Bund. Wir wollen der Darlegung der Konsequenzen von 1866 nicht vorgreifen, sondern hier nur vermerken, daß die Katholiken und Bischöfe Deutschlands die deutsche Kircheneinheit zunächst trotzdem aufrecht erhalten wollten. Der durch das Ausscheiden Österreichs erfolgten zahlenmäßigen Verminderung und damit Gefährdung des deutschen Katholizismus sollte durch das über die Grenzen reichende Band der katholischen Organisationen und des Episkopates entgegengewirkt werden²³⁶. So forderte Bischof Ketteler 1867 in seiner vielbeachteten Schrift „Deutschland nach dem Kriege von 1866“ eine neue gesamtdeutsche Bischofskonferenz nach Art der Würzburger Versammlung von 1848. Greifbare Formen nahm dieser Vorschlag noch im selben Jahre in Rom an, wo sich auch deutsche und österreichische Bischöfe zur Jahrhundertfeier des Martyriums der Apostelfürsten eingefunden hatten. Bei dieser Gelegenheit kündigte auch Pius IX. das I. Vatikanische Konzil an²³⁷. Die nationalen Episkopate scheinen sich auf dieses Ereignis vorzubereiten. Die deutschen Bischöfe würden ihre Interessen ebenfalls geltend zu machen haben, ein Zusammengehen mit dem österreichischen Episkopat war daher geboten. In Vorbesprechungen zu Rom einigte man sich, binnen kurzer Frist eine gesamtdeutsche Bischofskonferenz nach Fulda einzuberufen. Überaus bemerkenswert ist nun, daß die Bischöfe den seit einem Jahre nicht mehr zu Deutschland gehörenden „Primas Germaniae“, Erzbischof Tarnóczy von Salzburg, mit der Vorbereitung der Konferenz beauf-

²³⁴ 1869 äußerte Schwarzenberg: „Durch mein wiederholtes Verweilen in diesem Hospiz will ich es zur Gewohnheit und Übung machen, daß die deutschen Bischöfe dort einkehren und daß sie im Besitz dieser Niederlassung bleiben, für die ich so viel verwendet habe. Der deutsche und österreichische Episkopat soll im Bewußtsein dieses seines Instituts erhalten werden, durch dasselbe nach Rom gezogen werden und dort sich heimisch fühlen.“ Wolfsgriber II, 586; III, 200 f.; Pfülf, *Geissel* II, 431 f. — Dagegen fand es Schwarzenberg für „unpassend“, wenn die deutschen Bischöfe die Anima für ihre Agentie bei den kurialen Behörden benutzten. Wolfsgriber II, 241 ff.

²³⁵ Wolfsgriber II, 584; III, 183 ff., 639. Über die Reorganisation der Anima siehe weiter unten.

²³⁶ Zum folgenden vgl. Lill, 64 ff.

²³⁷ J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit* II, München 1934, 259 ff.

tragten. Schwarzenberg war nicht in Rom gewesen, sonst wäre man höchstwahrscheinlich an ihn herantreten, denn Deutschland hatte seit dem Tode Geissels (1864) noch keinen neuen Purpurträger erhalten. Es ist nicht ersichtlich, ob Kardinal Rauscher von Wien einen Platz in diesen Überlegungen einnahm. Wahrscheinlich versprach dieser sich nach 1866 von gesamtdeutschen Veranstaltungen nur wenig Brauchbares für österreichische Verhältnisse. Jedenfalls hat er für sich eine Beteiligung abgelehnt und hat auch — aus innenpolitischen Gründen, wie R. Lill annimmt²³⁸ — anderen österreichischen Bischöfen abgeraten, nach Fulda zu gehen. Die Bestellung des „Primas Germaniae“ — über die Bedeutung dieses Titels sich Tarnóczy nach 1866 am wenigsten Illusionen machte — mußte immerhin als eine gesamtdeutsche Demonstration angesehen werden²³⁹.

Die Konferenz, von Tarnóczy und dem Bischof von Fulda für den 16. Oktober einberufen, stieß auf das Mißtrauen der Kurie, die aufgrund einer vergrößernden Information noch immer die Gefahr nationalkirchlicher Bestrebungen vermutete. Es gelang Tarnóczy, in Schreiben nach Rom und im Gespräch mit dem Wiener Nuntius Falcinelli diese Befürchtungen zu zerstreuen²⁴⁰. Eine fast einhellige Zustimmung der deutschen Bischöfe antwortete auf die Einladung des Salzburger Erzbischofs. Vom österreichischen Episkopat sagten sämtliche Suffragane Salzburgs (Trient, Brixen, Gurk, Seckau, Lavant), dazu die Bischöfe von Linz und St. Pölten ihr Erscheinen zu.

Dem Primas lag vor allem an einer Teilnahme Schwarzenbergs, der zu zögern schien^{240 a}. „Ew. Eminenz werden den Modus zu finden wissen, das ländlich-nationale Element mit dem katholisch-deutschen zu vereinbaren“, der „Cardinale tedesco“ dürfe nicht fehlen. Mit eindringlichen Worten warnt Tarnóczy seinen ehemaligen Schüler vor einer Separation des österreichischen Episkopates von dem deutschen. „Was die Folgen davon sein werden, soll man sich nur gegenwärtig halten: bis jetzt, trotz 1866, ein wahrhaft erhebendes Entgegenkommen des gesamten deutschen Episkopates gegen den Episkopat Österreichs; ein unumwundenes Ansinnen seiner Führerschaft ohngeachtet der viel bedeutenderen Kräfte jenseits; das Festhalten an den alten Traditionen der Kirche des deutschen Reiches, zu der wir alle gehörten . . . Ich meine, sowie ich die Hervorragenderen kennen gelernt habe, daß wir von jenseits mehr würden zu lernen haben als umgekehrt; und wäre es auch nur die Geistesfrische, das katholische Verständnis und der Mannesmut in Realisierung oder Verteidigung desselben.“ Bei aller Würdigung der Reichsüberlieferung tritt hier der katholische Gedanke der gegenseitigen brüderlichen Stärkung der Bischöfe ohne Rücksicht auf die

²³⁸ aaO, 69.

²³⁹ aaO, 65 f.

²⁴⁰ Im Schreiben Tarnóczys an Pius IX. vom 28. 8. 1867 heißt es: „... Salisburgensis Antistes, quippe cui intuitu primatialis dignitatis hujus sedis in Germania rei gerendae munus in hac parte demandatum fuit...“, vgl. *Actenstücke betreffend die Fuldaer Bischofs-Conferenzen 1867–1888*, Köln 1889, 10. — Im päpstl. Antwortschreiben wird jedoch auf den Primastitel kein Bezug genommen. aaO, 11 f., auch die Nuntiaturberichte erwähnen ihn nicht, Lill, 70.

^{240a} Zum folgenden vgl. Wolfgruber III, 11 ff.

Nationalität stark hervor. So will Tarnóczy auch den Erzbischof von Gnesen-Posen und den Bischof von St. Gallen in der Schweiz einladen. Schwarzenberg soll — wie sein vertrauter Ratgeber Prof. Schulte berichtet — ursprünglich die Absicht gehabt haben, nach Fulda zu gehen, dann aber durch ein Schreiben Rauschers bewogen worden sein, auf die Teilnahme zu verzichten²⁴¹. In seinem Entschuldigungsbrief an Erzbischof Melchers von Köln vom 12. Oktober hat er Rücksichten auf die Gefühle der Tschechen als Grund seines Fernbleibens genannt²⁴².

Unmittelbar vor der Zusammenkunft in Fulda traten jedoch in Österreich innenpolitische Ereignisse auf, welche selbst die Teilnahme des Einberufers unmöglich machten. Der Kampf um das Konkordat spitzte sich zu und die Verhandlungen über den Ausgleich mit Ungarn erforderten die Anwesenheit der Bischöfe im Wiener Reichsrat. In Fulda zeigten sich die Versammelten von dieser Wendung sehr enttäuscht, man hoffte aber, daß das Fehlen der Österreicher nur durch augenblickliche Schwierigkeiten bedingt sei und man mit ihrem Erscheinen bei den nächsten Konferenzen rechnen könne. In einem Schreiben an Tarnóczy wurde dies zum Ausdruck gebracht²⁴³. Dieser hatte gewünscht, über die Konferenzbeschlüsse unterrichtet zu werden, um sich ihnen anschließen zu können²⁴⁴. Der Vorsitz der ersten Fuldaer Bischofskonferenz wurde hierauf dem Inhaber der ehrwürdigsten deutschen Metropole, Erzbischof Melchers von Köln, übertragen. Wahrscheinlich hätte Tarnóczy, wie ehemals Schwarzenberg in Würzburg, die Übernahme des Vorsitzes — wenn die Wahl auf ihn gefallen wäre — abgelehnt. Immerhin muß Tarnóczys kurze gesamtdeutsche Aktivität den Salzburger Primastitel wieder etwas zu Ansehen gebracht haben. Dies läßt sich daraus entnehmen, daß Fürst Karl zu Löwenstein, der Präsident des neugebildeten Zentralkomitees der deutschen Katholiken, im Jahre 1868 die Vermittlung des Erzbischofs von Salzburg als des Primas von Deutschland erbat, um den Widerstand des Bischofs Hofstätter von Passau gegen die katholische Vereinsbewegung zu überwinden²⁴⁵.

Die Fuldaer Bischofskonferenz behandelte u. a. auch die seit 1848 erhobene Forderung nach einer deutschen katholischen Universität. Die Größe und Schwierigkeiten des Vorhabens legten es jedoch nahe, darüber nicht in Abwesenheit der

²⁴¹ Schulte, *Lebenserinnerungen* III, 183 ff.

²⁴² Aus ähnlichen Gründen blieb auch wieder der Erzbischof von Gnesen-Posen der Konferenz fern. Lill, 72.

²⁴³ *Actenstücke*, 14 f., Lill, 72.

²⁴⁴ *Actenstücke*, 14. Tarnóczy übersendet den in Fulda versammelten Bischöfen 25 Exemplare der an die Wiener Regierung gerichteten Adresse des österreichischen Episkopates „zur Charakterisierung unserer Lage“, aaO, 13 f.

²⁴⁵ K. Buchheim, *Der deutsche Verbandskatholizismus*, in: *Die Kirche in der Gesellschaft*, herausgegeben B. Hanßler, Paderborn 1961, 66; ders., *Ultramontanismus*, 211; ob Tarnóczy sich dieser heiklen Aufgabe unterzog, ist aus dem vorliegenden Schrifttum nicht zu ersehen. — Bei der Bischofsweihe Eders im Salzburger Dom 1876 gedachte der Festprediger, Bischof Rudigier von Linz, des alten Primastitels im Zusammenhang mit den gleichzeitigen Bedrückungen der Kirche in Deutschland, vgl. Pfülf, *Ketteler* III, 303 f.

österreichischen Bischöfe zu verhandeln²⁴⁶. Der Universitätsplan hatte ursprünglich auch bei diesen Zustimmung gefunden. 1851 hatte sich Rauscher gegenüber dem Bischof von Münster in diesem Sinne geäußert²⁴⁷, und 1863 begrüßte er nochmals die Initiative, die vom allgemeinen Katholikentag in Aachen 1862 in dieser Angelegenheit ergriffen worden war, wenn Rauscher auch die gewaltigen Schwierigkeiten nicht übersah²⁴⁸. Die meisten Bischöfe Österreichs hatten jedoch auf eine Zuschrift des Grafen Brandis, des Vorsitzenden des in Aachen gegründeten Universitätskomitees, nicht mehr geantwortet. Vor allem nicht die Bischöfe mit slawischen Diözesanen. Eine katholische Universität für ganz Deutschland — obwohl seit 1856 auch Salzburg als Ort für diese in der Diskussion auftauchte — mochte in der Tat mit dem großdeutschen politischen Programm verbunden erscheinen und auf die Ablehnung der Slawen stoßen.

Auch Schwarzenberg hatte diesmal geschwiegen. Das Jahr 1860 erscheint als ein Einschnitt in seiner staatspolitischen Entwicklung: Im Schnittpunkt mehrerer Patriotismen stehend — des reichisch-deutschen, des österreichischen und des böhmischen — fand er mit mehreren anderen Vertretern des böhmischen Adels, daß die Slawen nicht die ihrer Zahl entsprechende parlamentarische Vertretung in Österreich erhielten und daß ihre Benachteiligung das friedliche Zusammenleben der Völker in der Monarchie behindere. Während Rauscher den österreichischen Zentralismus bejahte, wurde Schwarzenberg ein Befürworter der föderativen Lösung des österreichischen Reichsproblems und damit ein Anhänger des sogenannten Böhmischen Staatsrechtes^{248a}. Die national gesinnten Deutschen empfanden diese Einstellung im Adel und hohen Klerus geradezu als Option für das Tschechentum. So auch der langjährige Vertrauensmann des Kardinals und spätere Altkatholik Professor Dr. Joh. Fr. von Schulte²⁴⁹. Schwarzenberg hatte, als er Salzburg mit Prag vertauschen mußte, diese Entwicklung in etwa kommen sehen. Es werden aber auch andere Motive für Schwarzenbergs mangelndes Interesse an einer gesamtdeutschen katholischen Universität im Spiele gewesen sein. Sicher wußte er auch um die ablehnende Einstellung zu diesem Plane des von ihm sehr geschätzten Döllinger. Dazu kam, daß er gerade in jenen Jahren um den katholischen Charakter der Prager Universität, deren Kanzler er als Erzbischof war, besorgt sein mußte. Sein Eintreten für eine neu zu gründende katholische Universität hätte als Kapitulation vor der Prager Aufgabe erscheinen können²⁵⁰.

²⁴⁶ Lill, 77.

²⁴⁷ Wolfgruber, *Rauscher*, 549.

²⁴⁸ Zum folgenden vgl. Wolfgruber, *Schwarzenberg* II, 575 ff.

^{248a} So schreibt 1861, nachdem Österreich durch das Februarpatent eine zentralistische Verfassung erhalten hatte, das vom Kardinal abhängige tschechische katholische Blatt „Pozor“: „Soll auch fortan die ganze Regierung bei jenen sieben Millionen Deutschen verbleiben, oder sollen sich nach Recht und Gerechtigkeit alle Nationen in dieselben teilen?“ zit. nach Wolfgruber II, 479.

²⁴⁹ *Lebenserinnerungen* III, 183 ff.

²⁵⁰ Ihm lag ein Gutachten des bekannten Prager Fundamentaltheologen Prof. Ehrlich aus dem Jahre 1859 vor, worin dieser schreibt: „Statt daher erst eine kath. Universität zu gründen, die wohl nur ein frommer Wunsch bleiben werde, seien die noch dem Namen nach kath. Universitäten zu wirklichen katholischen zu machen. Prag sei berufen, hierin voranzugehen...“, Wolfgruber II.

Die Zurückhaltung Schwarzenbergs gesamtdeutschen (und zentralistisch österreichischen) Belangen gegenüber infolge der nationalen Verhältnisse seiner Kirchenprovinz, die der großdeutsch gesinnte Mainzer Bischof Ketteler nicht verstehen konnte, hinderte nicht, daß der Kardinal anläßlich des Vatikanischen Konzils noch einmal so etwas wie eine führende Rolle innerhalb des deutschen Episkopates spielte.

In Fulda beschlossen die Bischöfe, fortan regelmäßig am Grabe des hl. Bonifatius zusammenzukommen²⁵¹. Die österreichischen Bischöfe sind im 19. Jahrhundert bei keiner Fuldaer Konferenz erschienen. Sie waren 1869, als die zweite dieser Versammlungen zusammentrat, wie bereits 1867, durch den Kulturkampf im eigenen Lande völlig beansprucht²⁵². Man beschloß zwar, sie immer wieder einzuladen, doch unterblieb dann die Ausführung^{252a}. Der einzige Anlaß, der österreichische und deutsche Bischöfe nochmals zusammenführte, war das I. Vatikanische Konzil. In Rom bildeten sich Zusammenschlüsse von Episkopaten, die durch Nationalität oder Zugehörigkeit zu einem bestimmten Kulturkreis bedingt waren. Die römischen Zusammenkünfte der Deutschen und Österreicher waren jedoch — dies ist sofort einschränkend zu bemerken — keine geschlossenen nationalen mehr, indem auch nichtdeutsche Bischöfe Österreichs, ja eine Zeitlang auch der ungarische Episkopat hierbei versammelt waren. Andererseits aber fanden sich auch Deutschschweizer ein²⁵³. Gleichwohl fühlte sich ein der alten Reichstradition noch gefühlsmäßig verbundener Bischof wie Ketteler von diesem Beisammensein auch national angetan, wenn er schreibt: „Daß auch die ungarischen Bischöfe an dieser Versammlung teilnahmen, war mir als eine teure Erinnerung an die lange Verbundenheit zwischen Deutschland und Ungarn von hohem Werte. Dieses deutsche Gefühl hätte es mir unmöglich gemacht, dieser Versammlung fernzubleiben, so lange ich ihr mit der vollsten Freiheit meines eigenen Gewissens angehören konnte²⁵⁴“. Die Einheit der österreichisch-deutschen Gruppe — wie auch anderer Gruppen — wurde aber durch den Kampf um die Infallibilität des Papstes und die damit gegebene Aufteilung der Konzilsteilnehmer in eine Majorität der Infallibilisten und in eine Minorität der Antiinfallibilisten in Mitleidenschaft gezogen. Die Anhänger der Dogmatisierung blieben den Beratungen, die unter dem Vorsitz Schwarzenbergs tagten, bald fern; aber diese waren nur wenige: Der deutsche, österreichische und ungarische Episkopat war in seiner Mehrheit antiinfallibilistisch eingestellt, in der Hauptsache jedoch nur aus Gründen der Opportunität²⁵⁵.

285 f. — Die Prager Provinzialsynode von 1860 trat in diesem Sinne für eine Wiederbelebung des kath. Charakters der heimischen Universität ein, vgl. *Die Beschlüsse des Provinzial-Concils von Prag im Jahre Christi 1860*. Aus dem Lateinischen übersetzt . . . von J. Wawřík, Prag 1864, 78 ff. (Darin „IX. Hauptstück: Von der Universität“).

²⁵¹ Über die Bedeutung dieser 1867 geschaffenen Einrichtung vgl. Lill, 79 f.

²⁵² Lill, 84: „wegen innenpolitischer Hindernisse“.

^{252a} Zur Konferenz im Jahre 1870 erfolgte bereits keine Einladung mehr, Lill, 100.

²⁵³ Wolfgruber III, 227 ff., Fr. Engel-Janosi, *Österreich und der Vatikan 1846—1918 I*, Graz 1958, 162.

²⁵⁴ Pfülf, Ketteler III, 63.

²⁵⁵ Wolfgruber III, 192 ff.

Den wenige Monate vorher in Fulda vereinigten Bischöfen hatte bereits die von Schwarzenberg verfaßten *Desideria patribus Concilii proponenda* vorgelegen und dort Beifall gefunden²⁵⁶. Sie haben die dort vorhandene Stimmung gegen die Opportunität einer Definierung des Dogmas noch verstärkt, und haben wahrscheinlich die Abfassung einer ähnlichen Denkschrift des deutschen Episkopates mit angeregt. Neben Schwarzenberg, der allgemein als Wortführer der Minoritätsgruppe des Konzils galt — innerhalb der die österreichisch-deutsche wiederum als die stärkste galt, ihre Adressen dienten auch anderen Gruppen zum Vorbild — machte sich jedoch immer mehr die führende Rolle des wissenschaftlich-theologisch überlegeneren Rauscher bemerkbar²⁵⁷. Dieser wurde auch der Vorsitzende des inzwischen gebildeten internationalen Komitees der Antiinfallibilisten, in dem vor allem Franzosen und Amerikaner vertreten waren²⁵⁸.

Schwarzenberg hatte im Vorbereitungsstadium des Konzils noch versucht, als Gegengewicht gegen die von ihm als einseitig empfundene Berufung von Maier (Regensburg), Molitor (Speyer) und der Würzburger Professoren Hettinger und Hergenröther als Konzilskonsultoren noch die Hinzuziehung der Tübinger Kuhn und Hefele, vor allem aber Döllingers zu erreichen²⁵⁹. Selbst als eine offizielle Berufung Döllingers nicht mehr zu erwarten war, bemühte er sich während einer Unterbrechung seiner Romreise in München noch persönlich darum, daß der Gelehrte sich wenigstens als privater Ratgeber in Rom zur Verfügung halte. Noch wenige Tage vor der Konzils-eröffnung wiederholte der Kardinal von Rom aus sein Angebot an Döllinger, das dieser jedoch immer ablehnte²⁶⁰. Der Gefolgsmann und spätere Biograph Döllingers, J. Friedrich, hat es später dem „Österreicher“ Schwarzenberg hoch angerechnet, daß er es gewesen sei, der die Kurie auf die einseitige Auswahl von Vertretern der Jesuitenschule hingewiesen habe, während die deutschen Bischöfe diese hingenommen hätten²⁶¹. Wie schon in der Güntherangelegenheit, so zeigte sich auch hier Schwarzenberg nochmals als Protektor der „deutschen“ katholischen Wissenschaft, beraten — wie es scheint — von dem Güntherianer J. H. Löwe, Professor der Philosophie an der Prager Universität²⁶².

²⁵⁶ Ebd. i. Pfülf, *aaO.*, 26 ff.; Hudal, *Vatikanbotschaft*, 201; Lill, 88 f.; Schwarzenberg an Tarnóczy vom 4. 10. 1869: „Wie mir der Erzbischof von München sagte, welchen ich vor und nach der Fuldaer Versammlung sprach, finden sie dort Beifall“, vgl. Wolfgruber III, 195. — Die *Desideria* Schwarzenbergs — gerade vom Standpunkt des II. Vaticanums aktuell — beziehen sich auf Gegenstände des kirchlichen Rechts und Lebens, so u. a. die Forderung nach einer Indexreform, einem Codex juris, Brevierreform, größeren Einfluß der Laien. „Man überlasse den theol. Schulen, was ihnen zugehörig. Insbesondere definiere man nicht die Infallibilität. Schwere Übel würden daraus kommen für die Gläubigen und für die Ungläubigen“, Wolfgruber III, 192.

²⁵⁷ Engel-Janosi, *aaO.*, 160.

²⁵⁸ Pfülf, *a. a. O.*, 70 ff.; Wolfgruber III, 252.

²⁵⁹ Wolfgruber III, 196; Hefele wurde im Juni 1869 Bischof von Rottenburg und somit Konzilsvater.

²⁶⁰ *aaO.*, 197; Friedrich, *Döllinger* III, 498, 509 ff.

²⁶¹ *aaO.*, 455 f.

²⁶² Wolfgruber III, 244.

Das persönliche Sichkennenlernen der deutschen und österreichischen Bischöfe während des Konzils hat nachher gelegentlich zum Austausch von Höflichkeiten und während des preußischen Kulturkampfes zur Bekundung der Solidarität geführt²⁶³, eine gemeinsame Beratung kam — wie gesagt — nicht mehr zustande.

Das lebendigste Interesse für Österreich und die kirchliche Lage daselbst scheint unter den deutschen Bischöfen Ketteler gehabt zu haben. Die innere Gefährdung des österreichischen Katholizismus war auch ihm nicht verborgen geblieben, er glaubte daher seine guten Dienste anbieten zu müssen. So vermittelte er 1868 im Kampf gegen die österreichische Konkordatsschule. Durch den Minister von Hessen-Darmstadt, v. Dalwigk, ließ Ketteler den österreichischen Reichskanzler v. Beust wissen, daß er auf die Opposition des österreichischen Episkopates mäßigend einwirken wolle, wenn die Wiener Regierung Zugeständnisse an die kirchliche Auffassung mache. Als vorbildliche Kompromißlösung weist er auf das hessische Schuledikt von 1832 hin. Gewiß war Ketteler enttäuscht, daß der antikirchliche Liberalismus sich des katholischen Österreichs hatte bemächtigen können; aber er vertritt die Auffassung, daß der konfessionelle Charakter eines Staates nicht auf die Dauer konkordatsmäßig gesichert werden könne, entscheidend seien doch die inneren Kräfte der Kirche. Daher ist Ketteler von der Opposition der österreichischen Bischöfe gegen die Regierung nicht besonders angetan. Darüber hatte er im Frühjahr 1868 einen brieflichen Gedankenaustausch mit Kardinal Schwarzenberg²⁶⁴. Ergreifend, wie Ketteler — ehemals selbst ein Wortführer der Minorität am Vaticanum — sich um die Haltung Schwarzenbergs sorgt, nachdem dieser mit der Verkündung der Konzilsdekrete hatte auf sich warten lassen. Am 16. Februar 1871 schreibt er an den Kardinal: „Gestatten Sie mir . . . den Ausdruck eines tiefinnigen Herzenswunsches, daß es Ihnen nämlich gefallen möge, die Konzilsbeschlüsse mit voller Unterwerfung und in Apostolischer Demut zu publizieren, und indem ich Sie ersuche, mir in aller Freundschaft diese Bitte zu verzeihen, verharre ich . . .“²⁶⁵

Bereits früher wurde angedeutet, daß Schwarzenberg sich als Beschützer Günthers und seines Systems betätigte, und daß diese Philosophie von ihren Anhängern auch unter einem nationalen Gesichtspunkt gewertet sein wollte. Auch der Kardinal trug diesem Umstand Rechnung, obwohl natürlich das rein wissenschaftliche Anliegen einer zeitgemäßen Glaubensbegründung und das persönliche Treueverhältnis zu seinem ehemaligen Lehrer für ihn im Vordergrund stand. Die Rolle eines „Protektors der deutschen Wissenschaft“ war ihm und Kardinal Diepenbrock von einigen Güntherianern, besonders von Baltzer in Breslau, auch zugebracht²⁶⁶.

Als in Rom die Untersuchung gegen die Schriften Günthers eingeleitet worden

²⁶³ Siehe oben Anm. 217 ff.

²⁶⁴ Pfälf, Ketteler II, 403; Vigner, Ketteler, 522 ff.; dazu auch Kettelers Äußerung zu Graf Friedrich Thun, dem Bruder Leo Thuns, *ebd.*

²⁶⁵ Wolfgruber III, 267; Schwarzenberg hatte die Dekrete am 11. 1. 1871 veröffentlicht.

²⁶⁶ Baltzer an Günther vom 13. 7. 1852 vgl. Wenzel, *aaO*, 125.

war — die Anklage war von Geissel und Rauscher ausgegangen —, schaltete sich Schwarzenberg durch ein Schreiben vom 13. August 1852 an Pius IX. ein. Diepenbrock war um Mitunterzeichnung gebeten worden. Domkapitular Förster von Breslau, der Vertraute Diepenbrocks, äußerte damals, daß Schwarzenberg sich durch diesen Schritt den Dank der Kirche und der deutschen Wissenschaft verdient habe. Schwarzenberg, der damit eine schwere Verantwortung auf sich genommen zu haben glaubte, bemühte sich, ins Einvernehmen mit den Bischöfen zu gelangen, die der Güntherschen Lehre nahestanden. So trat er vor allem in Verbindung mit dem ihm persönlich gut bekannten Tarnóczy, der als ehemaliger Dogmatikprofessor am meisten Sachkenntnis in dieser Angelegenheit besaß²⁶⁷. An diesen — als Primas? — war 1853 Baltzer mit dem Gedanken herantreten, eine von mehreren Bischöfen unterzeichnete Eingabe nach Rom zu senden²⁶⁸. Schwarzenberg sieht aber unter den dafür in Betracht kommenden Bischöfen „viel zu wenige, die mit Kenntnis und Auktorität zugleich ausgerüstet sind, um ein wahres Gewicht in die Wagschale zu legen“²⁶⁹. Er meint, außer mit Salzburg und Breslau, nur mit der Bereitschaft von Trier und Münster rechnen zu können²⁷⁰.

Für die gemeinsame Eingabe hatte auf Wunsch Schwarzenbergs der bekannte Wiener Güntherianer Joh. Em. Veith einen Entwurf geliefert, worin es heißt, daß die Prinzipien der Güntherschen Philosophie „zum Besten der Kirche Deutschlands“ erhalten werden müßten. Die römischen Konsultoren hätten „die Verhältnisse Deutschlands wohl ins Auge zu fassen, (damit) den Protestanten nicht der geringste Anlaß gegeben werde, zu triumphieren“²⁷¹. Diesen Gedanken machte sich Schwarzenberg zu eigen und schrieb in diesem Sinne an die Bischöfe Arnoldi (Trier) und Müller (Münster)²⁷². Es sei an der Zeit, „daß diejenigen Mitglieder des deutschen Episkopates, welche das wissenschaftliche Bedürfnis ihrer Kirchen tiefer durchschauen, durch gemeinsame ehrerbietige Vorstellungen darauf hinwiesen, wie bedenklich und folgenreich es sein würde, die Prinzipien eines wissenschaftlichen Systems zu verdammen, von welchen die Stimmführer des Protestantismus bereits eingesehen und öffentlich erklärt haben, daß dem letzteren dadurch die Spitze geboten werde, indem der strenge und wesentliche Gegensatz des Katholizismus gegen jede protestantische Grundlehre gerade in diesem die vollkommenste Darstellung finde“²⁷³.

Die Verantwortung eines Kirchenführers für die gesamtdeutschen kirchlichen Belange tritt hier deutlich zutage²⁷⁴. Bischof Arnoldi von Trier stimmte mit Schwarzen-

²⁶⁷ Wolfsgruber II, 376 ff.

²⁶⁸ Wenzel, 132.

²⁶⁹ Wolfsgruber II, 407.

²⁷⁰ aaO, 411.

²⁷¹ aaO, 412.

²⁷² 24. 8. 1854. aaO, 413 f.

²⁷³ Ebd.

²⁷⁴ Schwarzenbergs Diktion unterscheidet sich jedoch von Veiths Entwurf durch die Unterdrückung der **nationalkirchlichen** Terminologie. Wo Veith von der „Kirche Deutschlands“ spricht, wählt der **Kardinal** die Wendung „die Kirchen (Diözesen) Deutschlands“, Wolfsgruber II, 413; Hock in Wien

berg im Grunde überein, doch meinte er, daß es nur darauf ankäme, die Güntherschen Prinzipien zu retten, denn „einiges dürfte nicht ohne Zensur davonkommen²⁷⁵“. Die persönliche Anwesenheit Schwarzenbergs in Rom anläßlich der Verkündigung des Immakulatadogmas 1854, die der Kardinal auch zur Fürsprache für Günther nützte, ließ den Plan eines gemeinsamen bischöflichen Schrittes verfallen²⁷⁶. Die Gegnerschaft gegen das Günthersche System war jedoch in Deutschland stark, zumal auch die Kardinäle Geissel und Rauscher und seit 1855 auch Reisach in Rom dazu gehörten. Baltzer, der Günther in Rom zu verteidigen suchte, bemühte sich 1856 nochmals um Eingaben von Bischöfen zugunsten des Angeklagten. Es scheinen jedoch nur noch Förster, Arnoldi und Schwarzenberg dies getan zu haben²⁷⁷. Tarnóczy, der sich diesmal nicht mehr dazu entschließen konnte, enttäuschte Günther tief: „So benimmt sich der sogenannte Primas von Deutschland, der während eines Dezenniums Professor der Dogmatik gewesen und daher wissen sollte, wie es in Deutschland aussieht mit der kirchlichen Wissenschaft²⁷⁸.“ Der nationale Aspekt und Schwarzenbergs Rolle in der Angelegenheit wird von dem leidenschaftlichen Baltzer nochmals hervorgekehrt, als dieser unmittelbar nach der erfolgten Indizierung der Schriften Günthers am 27. Januar 1857 an Günther folgendermaßen sich ausläßt: „Die Eminenz in Prag ist nicht bloß Ihnen, sondern auch sich selbst es schuldig, die Sache durch die höchste Region in Hand zu nehmen; ich meine, durch den Kaiser selbst sich diplomatisch schützen zu lassen und die Promulgation zu hintertreiben. Aber er muß Aug in Aug mit dem Kaiser referieren . . . Wäre ich ein solcher Fürst, wahrlich Sie sollten Schutz haben. Wie fühle ich jetzt die Wahrheit des Döllingerschen Wortes über die Notwendigkeit des Festhaltens der Idee einer deutschen Kirche mit einem Primas an der Spitze . . .²⁷⁹“

Abgesehen von der Frage einer deutschen katholischen Universität sind im Zusammenhang mit der katholischen Wissenschaft noch zwei Vorkommnisse auf gesamtdeutscher Ebene zu erwähnen, mit denen die Hierarchie sich zu befassen hatte. 1862 unterbreitete der Wiener Nuntius De Luca allen Bischöfen Deutschlands den Plan zur Gründung eines Vereins für Unterstützung und Förderung der katholischen Wissenschaft, Literatur und Tagespresse in Deutschland und empfahl zu diesem Zwecke eine Versammlung von bischöflichen Delegierten in Würzburg. Schwarzenberg entsandte

spricht 1853 vom Streit um Günther, „welcher im Schoße der deutschen Kirche eine Spaltung zu bereiten drohe“, aaO, 384. — Wie Schwarzenbergs nationale Funktion auch von anderen erkannt wurde, zeigte das Schreiben des Rektors der Anima in Rom, Dr. Alois Flir, vom 11. 6. 1856 an den Kardinal. Darin heißt es: „Wenn Ew. Eminenz durch ein Wort beim Heiligen Vater die Schriften Günthers in meine Hand legen, werde ich für die möglichste Schonung deutscher Wissenschaft mich verbinden.“ aaO, 427 f.

²⁷⁵ aaO, 414 f.

²⁷⁶ aaO, 417 ff.

²⁷⁷ aaO, 425, 427 f.

²⁷⁸ an Prof. Löwe in Prag vom 10. 6. 1856, vgl. P. Knoodt, *Anton Günther II*, Wien 1881, 301.

²⁷⁹ zit. nach Wenzel, 126 f.

dorthin seinen theologischen Berater, Professor Sales Mayer O.Cist., und stellte das Eintreffen noch anderer Prager Professoren — Constantin von Höfler und A. Gindely — in Aussicht. Aus der Sache wurde jedoch nichts, Schwarzenberg war diesem Unternehmen auch nicht ohne Vorbehalten gegenübergestanden, da er mit dem Überwiegen der Vertreter der Neuscholastik rechnete²⁸⁰.

Die 1863 von Döllinger in München geleitete Versammlung katholischer Gelehrter erregte dagegen das Mißtrauen der Kurie und die deutschen Bischöfe wurden durch die Nuntien von Wien und München aufgefordert, sich zu äußern, unter welchen Bedingungen solche Zusammenkünfte künftighin stattfinden sollten. Schwarzenberg und Tarnóczy brachen hierbei eine Lanze für die freie Entfaltung der katholischen Wissenschaft²⁸¹. Beim Mangel an österreichischen katholischen Wissenschaftlern hat Schwarzenberg auch nach 1866 Ausschau nach Philosophen und Theologen in Deutschland gehalten, die für eine Berufung nach Prag in Frage kämen²⁸². Der Kardinal wollte sogar, daß an der von Döllinger für den 25. August 1870 nach Nürnberg berufenen Gelehrtenversammlung Sales Mayer, den er auch beim Konzil bei sich gehabt hatte, und der Güntherianer Prof. Löwe teilnähmen. Mayer war in Nürnberg anwesend, doch weigerte er sich mit anderen, die von Döllinger vorbereitete Erklärung gegen das bereits definierte Dogma der Infallibilität zu unterzeichnen²⁸³.

Mehrmals wurde im Verlaufe der Darstellung ersichtlich, wie die Wiener Nuntiatursamt gesamtdeutsche kirchliche Aufgaben wahrnahm. Es war die Rede von dem tätigen Interesse des Nuntius Viale Prelà bei der Vorbereitung der Würzburger Bischofsversammlung. Persönliche Freundschaft bestand zwischen ihm und Erzbischof Geissel seit der Münchener Zeit der beiden. Zuvor schon war Viale Prelà Vertreter des Papstes beim Kölner Domfest 1848 gewesen²⁸⁴. 1850 erschien derselbe wieder in der Rheinmetropole, um seinem Freunde das Kardinals birett aufzusetzen²⁸⁵. 1856 vermittelte er die Bekanntschaft zwischen Geissel und Kardinal Rauscher, auch ein Besuch Geissels in Wien und am Kaiserhofe kam zustande, wobei dieser Gast der Nuntiatursamt war²⁸⁶. In den badischen Kirchenangelegenheiten weilte Viale Prelà 1851 in Freiburg und Karlsruhe. Er empfahl dem Erzbischof Vicari, Ketteler zum Koadjutor zu nehmen, für welchen Fall das Domkapitel auf die Ausübung seines Wahlrechtes nach dem Tode Vicaris verzichten sollte²⁸⁷. 1854 wurde der Wiener Nuntius vom hessischen Minister v. Dalwigk auch in die Verhandlungen mit dem Maizer Bischof

²⁸⁰ Wolfsgrubers II, 577.

²⁸¹ aaO, 577 f.

²⁸² Wolfsgrubers III, 160 f.

²⁸³ aaO, 261 f.

²⁸⁴ Pfülf, Geissel I, 487 ff.

²⁸⁵ aaO, II, 19 ff.

²⁸⁶ aaO, 262; „Das persönliche Bekanntwerden Ew. Eminenz mit Card. Rauscher betrachte ich unter mehr als einem Gesichtspunkte als höchst wichtig für das Wohl der Kirche in Deutschland“, ebd.

²⁸⁷ Vgl. Vigener, Ketteler, 200 ff.

hineingezogen²⁸⁸. Viale Prelà weilte wieder 1855 beim Bonifatiusjubiläum in Fulda, eine dort eingetretene Erkrankung hinderte ihn, auch an der Feier in Mainz teilzunehmen²⁸⁹. Die Zuständigkeit der Wiener Nuntiatur für die Ostgebiete des neuen Bismarckreiches erlosch erst 1875²⁹⁰.

Als es 1848 schien, daß eine deutsche Zentralregierung in Frankfurt zustande kommen werde, unterbreitete der Münchener Internuntius Sacconi bei der Kurie den Vorschlag, daß dort eine eigene Nuntiatur errichtet werde, weil eine solche über die kirchlichen Verhältnisse Deutschlands besser informieren würde als die Nuntiaturen von Wien und München. Die Münchener Nuntiatur hätte in diesem Falle aufgelöst werden müssen²⁹¹.

(Fortsetzung folgt)

²⁸⁸ aaO, 253.

²⁸⁹ *Katholik*, N. F. Bd. XI/1 (1855) 528 ff.

²⁹⁰ Lill, 124.

²⁹¹ aaO, 45.

Besprechungen

Alois Stöger, **In Christus Jesus. Gebete des Neuen Bundes.** Verlag Herder Wien 1964, Kl.-Oktav, 117 Seit., cellophanierter Pappband, Preis DM 6,50

Nachdem Wilhelm Schmidt in zwei Bändchen gleicher Ausstattung dem modernen Beter das liturgische Gebetsgut der ersten christlichen Jahrhunderte erschlossen hat (Maranatha, Adventsgebete aus Ravenna, 2. Aufl., Herder Wien 1958, und Tägliche Heimkehr, Gebete aus alten Liturgien, Herder Wien 1963), hat nun der bekannte Exeget Frärl. Prof. Dr. Alois Stöger, dzt. Rektor der „Anima“ in Rom, die Gebetstexte des NT und was ihnen an ähnlichen Texten an die Seite gestellt werden kann, gesammelt, geordnet und in guter Eigenübersetzung vorgelegt in der Absicht, aufzuzeigen, wie sinnerfülltes Beten sich immer wieder am inspirierten Gotteswort orientieren sollte. In 14 Abschnitten ist das gesamte Gebetsgut des NT teils nach den Betern (Christus, die Jünger, Paulus), teils nach Gebetsform und -inhalt (Lobpreisungen Gottes, Christushymnen, Passionshymnen, Doxologien, Worte des Segens, Echo aus der Liturgie, Notrufe, Rufe des Glaubens, Rufe der Hingabe) aufgegliedert, wobei jeder Einzelgruppe ein sinndeutendes Bibelwort vorangeschickt ist. Unter den Gebetstexten des NT nehmen selbstverständlich die Gebete Jesu den ersten Platz ein. Sind es insgesamt auch nur neun Gebete aus dem Munde des Herrn, die uns die evangelische Überlieferung aufbewahrt hat, so gewähren diese doch einen orientierenden Einblick in Gestalt und Gehalt des Betens Jesu, in seine Verwurzelung im AT bis in den aramäischen Wortlaut hinein (Mk 15, 34), aber auch in sein intimes Kindesverhältnis zum Vater, in seine großen Gebetsanliegen, Dank und Lobpreis für Gottes Offenbarung (Mt 11, 25 f. — Lk 10, 21 f.) und Erhörung (Joh 11, 41), Bitte um Verherrlichung für Vater und Sohn (Joh 12, 27 f.; 17, 1–26), um Bewahrung vor dem Todesleiden (Mk 14, 36 — Mt 26, 39. 42; Joh 12, 27), für die Jünger und alle, die durch ihr Wort zum Glauben kamen (Joh 17, 1–26) und für die Feinde (Lk 23, 34). Sowohl in der Einleitung als auch in den kurzgehaltenen Anmerkungen wird der Blick des Lesers auf das Wesentliche hingewiesen, wobei auch die Erinnerung nicht fehlt, daß es sich auch bei den Gebeten nicht um „ipsissima verba Jesu“ handelt. In einem Sonderabschnitt wird „das Gebet des Herrn“, das Vaterunser, sowohl im Mt- als auch im Lk-Text — letzterer außer deutsch auch lateinisch und griechisch — angeführt. Treffend ist die Brotbitte

übersetzt: „Unser nötiges Brot gib uns Tag für Tag“ (Mt), bzw. „Unser nötiges Brot gib uns heute“ (Lk). Allerdings würde man in Konsequenz zur modernen Übersetzung der Vaterunserbitten auch in der Anrede bei Mt statt des alttümlichen „Vater unser, der Du bist in dem Himmel“ lieber lesen: „Unser Vater im Himmel“. Sehr zu begrüßen ist die Beigabe der Paraphrase von H. Schürmann in den Anmerkungen (S. 108). Ist es auch nicht möglich, im einzelnen auf die anderen Gruppen ntl. Gebete einzugehen, so erscheint doch der Hinweis auf den nachösterlichen, eschatologischen und liturgischen Charakter der verschiedenen Gebete wertvoll, ebenso wie die Erinnerung, daß das NT nicht nur ein Gebet durch Christus zum Vater, sondern auch an Jesus selbst kennt. Alles in allem, Stöger hat dem Christen, der „im Geist und in der Wahrheit“ beten will, in seinem Büchlein ein sehr schätzbares Vadecum geschenkt.

E. Lang

A. Robert und A. Feuillet, **Einleitung in die Heilige Schrift.** Bd. II — Neues Testament, aus dem Französischen, Herder Wien 1964, XXII und 840 Seiten, Leinen. Einzelpreis DM 60,—, bei Abnahme auch des I. Bandes. (Allgemeine Einleitungsfragen und AT) DM 54,—

Mit Band II (Neues Testament) liegt nunmehr das moderne Standardwerk französischer katholischer Bibelwissenschaft vollständig in deutscher Übersetzung vor. Wenn dem umfangreichen Gesamtwerk (1700 Seiten) der Titel: „Einleitung in die Heilige Schrift“ gegeben wurde, dann nicht im Sinn des heute in der Bibelwissenschaft gebräuchlichen Terminus, sondern eher in jenem der antiken Eisagoge. Denn es spannt seinen Rahmen über die sonst in wissenschaftlichen Werken gewöhnlich behandelten Themen der Kanon- und Textgeschichte, sowie der literarisch-theologischen Eigenart und der Entstehung der biblischen Bücher hinaus, indem es auch eine Fülle von Fragen einbezieht, die für gewöhnlich biblischen Hilfswissenschaften oder anderen theologischen Disziplinen vorbehalten sind. Band II ist wie Band I eine Gemeinschaftsarbeit. Dreizehn französisch-belgische Bibelwissenschaftler, darunter international anerkannte Größen wie Boismard, Bonsirven, Cerfaux, Feuillet, Léon-Dufour und Lyonnet, bieten eine Zusammenfassung des vielschichtigen modernen Wissens vom NT. In einem einführenden Abschnitt (Seite 5–121) wird zunächst die materielle und geistige Umwelt untersucht, in dem das

NT und der von ihm umschlossene Abschnitt der Heilsgeschichte seinen Standort hat. Während Tricot den zeitgeschichtlichen Hintergrund der hellenistisch-römischen Kultur und des Judentums aufzeigt, suchen Bigaré, Carmignac, Trinquet und Michel die literarische Welt der jüdischen Apokryphen, der Qumran-Texte und des rabbinischen Schrifttums in ihrer Bedeutung für unsere Kenntnis des NT zu erschließen. Ein erster Hauptteil (Seite 125—305) beschäftigt sich sodann eingehend mit den synoptischen Evangelien, mit dem synoptischen und dem formgeschichtlichen Problem, sowie mit der Frage nach dem Geschichtswert der Evangelien. Hierbei wird in der Behandlung der einzelnen Evangelien den literarkritischen und vor allem den bibeltheologischen Fragen vor denen nach ihrer Entstehung der Vorrang eingeräumt. Bei der synoptischen Frage werden wohl die einzelnen geschichtlichen Hypothesen einer gründlichen Kritik unterzogen, doch vermag auch der zu kurz formulierte eigene Lösungsversuch nicht zu befriedigen. Der formgeschichtlichen Methode wird großer Wert zuerkannt, es werden jedoch auch ihre Grenzen aufgezeigt. Im zweiten Hauptteil (Seite 309—504) behandelt Cerfaux die Apg und, mit Cambier zusammen, die Paulusbriefe, an die der Hebr. angeschlossen ist. Auch hier wird der Behandlung des theologischen Lehrgehaltes ein breiter Raum zugemessen. Die katholischen Briefe mit Ausnahme der 3 Johannesbriefe hat sich Cantinat im dritten Hauptteil (S. 507—552) zum Gegenstand seiner Untersuchung ausersehen. Er befaßt sich vor allem recht eingehend und kritisch mit der Frage der Verfasser-schaft. Die johanneischen Schriften kommen im vierten Hauptteil zur Besprechung (S. 555—663). Hier beschäftigt sich Feuillet mit dem Johannes-evangelium und den Johannesbriefen, während das Interesse Boismards der Apk gilt. Neben der Frage nach dem Verfasser des 4. Evangeliums kommt wohl die johanneische Theologie zu kurz weg. Sehr eingehend behandelt dagegen Boismard den theologischen Lehrgehalt der Apk. In einem Anhang untersuchen Bonsirven und Bigaré die ntl. Apokryphen (S. 665—682). Die Texte von Nag-Hammadi werden nicht behandelt. Ein umfangreicher Schlußabschnitt (S. 683—818) bringt bibel-theologische Untersuchungen von Feuillet und Lyonnet über einzelne Hauptthemen des NT mit besonderer Berücksichtigung des AT. Es werden hier aus den einzelnen Gruppen der ntl. Schriften besondere Themen herausgegriffen und auf ihren theologischen Aussagegehalt hin untersucht: Aus den Synoptikern „die Gottesherrschaft, die Person Jesu und die Kirche“, aus der Apg „die Heilsverkündigung und das Leben der Urgemeinde“, aus den Paulusbriefen „Gott, der Vater, Urheber des Heilswerkes und das Erlösungswerk Christi“ und aus den Johannesschriften „die Menschwerdung als Erlösungsgeschehen“. Außer den üblichen Autoren-, Personen-, Sach- und Schriftstellenverzeich-

nissen ist dem Band eine chronologische Übersicht und ein Kartenplan mit sieben Einzellandkarten beigegeben. — Ohne Zweifel ist das Werk eine enorme Leistung gründlichen Studiums, wissenschaftlichen Scharfsinns und gewissenhafter Berichterstattung. Der Leser wird zuverlässig über den Stand, die Problematik und die verschiedenen Lösungsversuche der modernen Bibelwissenschaft unterrichtet. Die Probleme werden richtig gesehen, mutig und entschieden angefaßt und mit großer Sachkenntnis und in durchaus kritischem Sinn zu lösen versucht. Oft genug wird offen und ehrlich die gegenwärtige Unlösbarkeit einer Frage eingestanden. Das Charakteristische aber ist das Bemühen der Verfasser, die Spannung zwischen kritischer Forschung und gläubigem Schriftverständnis zu überwinden und die Ergebnisse wissenschaftlichen Fortschrittes mit den Grundsätzen der katholischen Lehre in Einklang zu bringen. In diesem Sinn ist das Werk eine reife Frucht der durch Divino afflante Spiritu wachgerufenen Bestrebungen. Die Darstellung ist frisch und lebendig, der Stil bildhaft anschaulich. Alle trockene Gelehrsamkeit bleibt ausgeschlossen. Die reichen Literaturangaben — Vollständigkeit ist nicht beabsichtigt, auch kaum möglich — setzen den interessierten Leser in die Lage, Spezialfragen weiter nachzugehen. Das Deutsch der Übersetzung ist gut lesbar und verrät nicht nur ein gutes Einfühlungsvermögen, sondern auch eine große Sachkenntnis. Gelegentlich feststellbare Mängel können den Wert des Werkes nicht ernstlich schmälern. Durch die Arbeitsteilung leidet die Einheitlichkeit des Werkes, was sich z. B. bei einem Vergleich von Joh mit den Synoptikern zeigt. Bisweilen sind auch die Themen nicht gleichmäßig umfassend behandelt. In den Literaturangaben kommen die deutschen Werke gegenüber den französischen wohl etwas zu kurz, auch werden nicht immer die neuesten Auflagen angeführt. Ganz ohne Zweifel dürfen alle an der Heiligen Schrift interessierten Menschen im deutschen Raum froh sein, daß ihnen dieses bedeutsame Werk französischer bibelwissenschaftlicher Arbeit jetzt so leicht und bequem zugänglich ist.

E. Lang

Xavier-Léon-Dufour, **Wörterbuch der biblischen Botschaft**. Verlag Herder Freiburg 1964, XXV und 827 Seiten, DM 88,—

Das angekündigte Werk ist die Frucht einer beispielhaften Zusammenarbeit von 70 französischen Professoren der Heiligen Schrift, des Alten wie des Neuen Testaments, unter Leitung des Jesuiten Pater X. Léon-Dufour, Lyon, in dessen Händen die Koordinierung der ganzen Arbeit lag. Es entstand aus der Einsicht, „daß ein tiefer führendes Werk notwendig wäre, das die Seelsorger und die Gläubigen beim Lesen der Bibel leiten, sie zu einem besseren Verständnis des Wortes

Gottes führen und ihnen eine bessere Verkündigung ermöglichen könnte.“ (S. V). Das bedeutet aber, auf ein doppeltes Ziel hinzusteuern: ein wissenschaftliches und pastorales, mit anderen Worten auf wissenschaftlicher Grundlage die bedeutsamsten biblischen Themen verständlich darzustellen. Daher ist dieses Werk „unter der Perspektive biblischer Theologie und Verkündigung konzipiert worden“ (S. V). Und man darf hinzufügen: so wurde es auch durchgeführt; wissenschaftlich-exegetisch zuverlässig und dabei dem biblischen Anliegen sich immer verpflichtet wissend, das heißt auf die Verkündigung ausgerichtet. Hinzu kommt der nicht gering zu schätzende Vorzug, daß es das lebendige Wort Gottes nicht in die nüchtern-dürre Sprache der Wissenschaft zwingt, sondern — wie es den Franzosen ohnehin mehr liegt — in die Sprache warmer Gläubigkeit kleidet, wie es die Bibel selbst tut. Das Wort der Schrift ist ja „in erster Linie nicht eine Lehre, sondern ein Ereignis und ein Anruf“ (S. XII).

Die Auswahl der Stich- oder Leitworte — im ganzen sind es 288 — in alphabetischer Anordnung einander folgend — und ebenso die Art und Weise, wie sie behandelt werden, wurde von der angestrebten doppelten Zielsetzung her — biblische Theologie und Verkündigung — bestimmt. Was nicht direkt unter diesen Blickpunkt fällt, wurde konsequent ausgeschieden, so rein archäologische oder historische Erörterungen, kritisch-methodische Fragen und ähnliches. Die Verfasser waren sich aber darüber klar, daß alles, was uns in den Stand setzt, die literarische Entwicklung der Bibel, des Neuen wie des Alten Testamentes, besser zu verstehen, uns eben dadurch auch ein besseres Erfassen der Wege Gottes ermöglicht, und daß „die heiligen Bücher eine nicht selten verwickelte Geschichte gehabt haben“ (S. XVIII). Deshalb schickten sie den Artikeln eine „Einführung“ voraus (S. XI–XXV), in der nach einer grundsätzlichen Darlegung über biblische Theologie und Wörterbuch „die literarische Geschichte der Bibel“ auf Grund der gesicherten Ergebnisse der neueren katholischen Exegese in knapper, aber sehr gediegener Übersicht nach Zugehörigkeit der einzelnen Bücher zu übergeordneten Gruppen geboten wird. Auf diese Weise konnte man den „wichtigen Themen der Offenbarung etwas größeren Raum geben“ (S. VI).

Versucht man nun, die Leitworte nach dem Grundsinn der Themen zu ordnen und zusammenzufassen, ergibt sich, daß sie in der Tat einmal die „wichtigen Themen“ der Offenbarung aufgreifen: Auferstehung, Auserwählung, Bund, Erlösung, Eucharistie, Geist, Gericht, Gesetz, Glaube, Gnade, Gott, Heil, Heilig, Himmel — Hölle, Kirche, Kult — Mensch, Mittler, Offenbarung, Priestertum, Reich Gottes, Rechtfertigung, Schöpfung, Sünde, Volk, Welt, Wort Gottes, Wunder. Diesen einzelnen Artikeln sind jeweils 10 bis höchstens 19 Spalten gewidmet. Es sei gleich hier zum Lobe dieses

Werkes gesagt, daß es in der Entwicklung und Entfaltung dieser Themen wie auch der anderen — vom Alten zum Neuen Testament hin fortschreitend — die Gegebenheiten der Literarkritik wie das Fortschreiten und Anwachsen der Offenbarung gebührend berücksichtigt und in harmonischer Weise Analyse und Synthese verbindet.

Andere Stichworte sodann beziehen sich mehr und unmittelbar auf das christliche Leben und bezeichnen eher Haltungen und Verhaltensweisen des christlichen Menschen.

Almosen, Arbeit, Ärgernis, Armut, Autorität, Barmherzigkeit, Befreiung — Freiheit, Bekenntnis, Berufung, Buße — Bekehrung, Demut, Dienen, Ehe, Erziehung, Fasten, Fluch, Freude, Friede, Freund — Feind, Frömmigkeit, Fürchten, Gebet, Gegenwart Gottes, Gehorsam, Gerechtigkeit, gut und böse, Krankheit, Kreuz, Krieg, Leiden, Liebe, Leben — Tod, Lüge — Wahrheit, Lobpreis, Prüfung, Weisheit, Vergebung — Vergeltung, Werke, Zorn.

Diese Artikel sind durchwegs kürzer gehalten, mit je rund 4 bis 10 Spalten; volle 11 Spalten werden für den „Zorn“ verwendet. Das erscheint zunächst ungebührlich viel; aber es genügt, den einleitenden Satz zu lesen, um sich davon zu überzeugen, daß die Aufwendung von soviel Raum für den „Zorn“ gerechtfertigt ist. Auch diese Themen werden bibel-theologisch, also nicht nur moralisierend, und dem biblischen Anliegen gemäß, das ist der Verkündigung dienend, behandelt.

Eine dritte Gruppe von Stichworten hat zum Gegenstand wichtige Dinge, Einrichtungen oder Ereignisse aus der heiligen Geschichte des Gottesvolkes des Alten und Neuen Bundes. Es sind: Erde — Land, Exil, Festfeiern, Heidenvölker, Israel, Jerusalem, König — Königtum, Manna, Opfer — Mahl, Pascha — Ostern, Prophet, Tempel, Vaterland, Verfolgung, Zerstreuung. Die drei letzten Artikel, besonders der über „Vaterland“ und die gegenteilige Erfahrung der Entwurzelung der Heimatvertreibung, offenbaren eine kaum erwartete Aktualität und lehren uns, die Dinge aus der Sicht Gottes zu sehen. So lesen wir da: Schließlich ist „der Himmel das wahre Vaterland, von dem Israel auf Grund seiner Auserwählung unter allen irdischen Heimatländern nur eine Vorausdarstellung gewesen ist... Jeder Mensch muß es ihnen gleichtun, und jenseits jenes Winkels der Erde, in dem er mit den Seinen verwurzelt ist, jenes neue Vaterland erkennen, wo er mit ihnen auf immer leben wird“ (S. 700). Und was die „Zerstreuung“ betrifft, so gilt wie einst in Israel auch heute: sie „zielt auf die Läuterung ab“ und Gott läßt auch „aus diesem Übel — Zerstreuung — ein größeres Gut entstehen“ (S. 798). Wirklich biblische Theologie der Vertreibung!

Sucht man aber nach Namen großer biblischer Gestalten, so findet man allerdings nur sehr wenige wie: Abraham, (dieser Artikel ist ein kleines, aber kostbares Kompendium der Theolo-

gie über Erwählung und Berufung), Adam, David, Elias, Jesus, Johannes der Täufer, Maria, Moses, Petrus. Das ist alles. Erstaunt fragt man: sollte über Isaias, Paulus und andere Große des Alten und Neuen Bundes dieses Lexikon wirklich nichts bringen? Nun ein Blick in das Namen- und Sachverzeichnis (S. 807–827 mit je drei Spalten in Kleindruck) belehrt darüber, daß über die Genannten und andere Männer und Frauen des AT und NT in einem übergeordneten Thema von größerem Zusammenhang gesprochen wird, so über Paulus unter „Apostel“ und „Heidenvölker“, über Isaias unter „Prophet“ und so fort.

Endlich findet sich eine Reihe von Stichworten, die offenbar deshalb aufgenommen wurden, weil sie profane Begriffe mit theologischer Symbolkraft darstellen, so: Feuer (mit 7 Spalten ist es der längste Artikel dieser Reihe, sonst bleibt für sie je $\frac{1}{2}$ bis 2 Spalten; hier wird das theologisch bedeutsame Ereignis und Problem der Theophanien und Gegenwart Gottes behandelt), Ernte, Gewitter, Lachen, Licht, Meer, Nacht, Schatten, Schweigen, Schlaf, Stunde — Zeit, Wasser, Wein, Wolke und andere mehr.

Den einzelnen Artikeln liegt eine klare Skizzierung der Themen zugrunde, die im allgemeinen nach der historischen Ordnung ausgeführt wird und das Wesentliche festhält. Sie wollen auf diese Weise den Leser „durch das Dickicht der Ideen“ hindurchführen, die in den Texten vorkommen, und ihm die Wege bahnen. Durch zahlreiche Verweisungen am Ende eines jeden Artikels wird der Leser auf andere Artikel hingewiesen, die das Hauptthema ergänzen und vervollständigen. So entsteht ein dichtes Geflecht von Bezogenheiten, so daß die Aussage der Schrift von möglichst allen Seiten her beleuchtet wird. Sie bleibt aber immer Ausgangspunkt und Mitte des Denkens. Dem Charakter eines Lexikons entsprechend mußte natürlich auf inner-wissenschaftliche Auseinandersetzungen verzichtet werden, was mit sich bringt, daß der Verfasser eines Artikels unter mehreren möglichen Deutungen einer Stelle sich für eine bestimmte entscheiden mußte. Daß man bisweilen in solchen Fällen anderer Meinung sein kann, bedeutet keine Schmälerung dieses großartigen Werkes, das ausgezeichnete Dienste leisten kann, jedem, der sich seiner bedient.

A. Janko

A. Verheul, *Einführung in die Liturgie · Zur Theologie des Gottesdienstes*. 276 Seiten, englisch brosch. DM 17,50. Herder Wien 1964

H. Volk, *Theologische Grundlagen der Liturgie. Erwägungen nach der Constitutio de Sacra Liturgia*. 123 Seiten, kart. DM 6,80. Matthias Grünewald-Verlag Mainz 1964

In richtig-nüchterner Einschätzung der Lage sagt und verordnet das II. Vatikanische Konzil in der *Konstitution über die heilige Liturgie*: „Die

Seelsorger sollen eifrig und geduldig bemüht sein um die liturgische Bildung und die tätige Teilnahme der Gläubigen, die innere und die äußere ... (Art. 19). Es besteht aber keine Hoffnung auf Verwirklichung dieser Forderung, wenn nicht zuerst die Seelsorger vom Geist und von der Kraft der Liturgie tief durchdrungen sind und in ihr Lehrmeister werden. Darum ist es dringend notwendig, daß für die liturgische Bildung des Klerus gründlich gesorgt wird ... (Art. 14). Welt- und Ordenspriester, die schon im Weinberg des Herrn arbeiten, sollen mit allen geeigneten Mitteln Hilfe erhalten“ (Art. 18). „Omnibus mediis opportunis iuventur“ — zu diesen „media opportuna“ gehören sicher nicht zuletzt: in die Liturgie überhaupt einführende, die Liturgiekonstitution im besonderen kommentierende Veröffentlichungen: wie es die hier angezeigten Bücher sind. Beide kommen darin überein, daß sie sich mit der Liturgie vornehmlich unter theologischem Gesichtspunkt befassen; beiden geht es primär um den theologischen Hintergrund, um die theologischen Grundlagen der Liturgie.

1. In seiner *Einleitung in die Liturgie* gibt uns der flämische Benediktiner A. Verheul nicht nur ein „geeignetes“, sondern ein vorzügliches Hilfsmittel zur liturgischen Bildung und Durchformung in die Hand. Das Werk ist ganz offensichtlich längst vor Verabschiedung und Publizierung der Liturgiekonstitution in Angriff genommen worden: denn es präsentiert sich uns durchaus nicht bloß als Interpretation der Konstitution; es verarbeitet gründlich die einschlägige vorkonziliare Literatur, besonders *Mediator Dei* Pius' XII. v. J. 1947 und das „liturgische Testament“ desselben Papstes, wie man gelegentlich die *Instruktion über Liturgie und Kirchenmusik* vom 3. September 1958 bezeichnet hat. Dennoch sind auch schon die Grundsätze und Richtlinien der Konzilskonstitution wirklich eingebaut und ausgewertet, nicht bloß nachträglich lose angehängt, ornamental angefügt. Wer übrigens in der Geschichte der Liturgischen Bewegung und im liturgischen Schrifttum einigermaßen zu Hause ist, weiß, daß die *Constitutio de Sacra Liturgia* ja gar nicht denkbar ist ohne die Ergebnisse der liturgiegeschichtlichen und -theologischen Studien der vorangehenden Jahrzehnte. Diese grundlegenden Forschungen sind also nicht etwa überholt und abgelöst; vielmehr wird ihre Kenntnis sehr viele Aussagen, Mahnungen und Anordnungen der Konstitution erst ganz verständlich machen. Solche Aufhellung vermittelt weitgehend auch schon das Verheul'sche Werk.

Das im Haupttitel angegebene Thema wird vom Untertitel spezifiziert: Die „Einführung“ beschränkt sich bewußt auf die Theologie der Liturgie; sie will keine „historische Einführung in die Liturgie“ sein, so sehr eine solche auch als unerläßlich anerkannt wird, so wenig sie unterbewertet werden soll. Aber in der liturgi-

schen Erziehung, betont der Verf. zu Recht, wird die theologische Fundamentierung notwendigerweise der geschichtlichen Erklärung vorausgehen müssen. Ohne lebendige Kenntnis des theologischen Hintergrundes ist die erstrebte liturgische Erneuerung unerreichbar.

Der erste, der Hauptteil — betitelt „Die Theologie der Liturgie“ — behandelt nacheinander folgende Seiten der Liturgie: ihren theozentrischen Charakter, ihre christologische Prägung, ihr Verhältnis zum Heiligen Geist, ihren Symbolcharakter, ihre Beanspruchung des ganzen Menschen: des Menschen also unter Einbeziehung seiner Leiblichkeit. Diese knappe Aufzählung der Themenkreise läßt mitnichten die Fülle des im einzelnen Behandelten und Dargebotenen ahnen. — Der zweite, kürzere Teil entwickelt „Aktuelle Probleme im Bereich der liturgischen Frömmigkeit“ unter den Kapitelüberschriften: Liturgische Frömmigkeit und Volksandacht; Bibel und Liturgie; Liturgie und Ökumene. Auch in diesen Darlegungen finden wir ausgezeichnete Orientierung, begegnen wir einem ausgewogenen, sicheren Urteil.

Obwohl das Werk durch Verzicht auf eine „wissenschaftlich-technische Einkleidung“ einen möglichst weiten Leserkreis ansprechen will, zeigt es auf Schritt und Tritt, zumal in den 111 Anmerkungen mit ihren reichen Literaturhinweisen, seine wissenschaftliche Qualität, damit auch seine Eignung (womit der Autor selbst rechnet: S. 9) als Leitfaden oder Handbuch für Liturgie-Studierende. Der deutsche Text ist flüssig; er verrät sich kaum als Übersetzung. Am Ende des Buches gibt es ein Personenregister und ein Register der Bibelstellen. Das gutgegliederte Inhaltsverzeichnis ersetzt jedoch nicht ein regelrechtes Sachregister.

Noch einige wenige Ausstellungen. Sachlich sind Bedenken gegen die Formulierung von zwei in paulinischer Theologie wurzelnden Aussagen anzumelden: „Durch sein Sterben am Kreuz hat er in seinem sündig-menschlichen Leib . . .“ (117); „Wie jeder menschliche Leib war auch der Leib Jesu infolge der Erbsünde zum Tode bestimmt“ (163). In dieser allzu kurzen, undifferenzierten Ausdrucksweise sind die Sätze höchst unklar und mißverständlich (vgl. etwa Thomas S. Th. III 14, 3), deshalb zu beanstanden und möglichst suo tempore zu verbessern. Ferner: S. 47 wird aus Röm 1, 4 zitiert: „Sohn Gottes in seiner Kraft“. Das reflexive Possessivpronomen „seiner“ ist jedoch eine ungerechtfertigte Hinzufügung und ganz und gar sinn-störend. — In formaler Hinsicht liegen Versehen vor: S. 46: „Das Ostergeheimnis seines hl. Leidens, seine Auferstehung . . . und seine . . . Himmelfahrt“ — statt: Das O. seines hl. Leidens, seiner Auferstehung und seiner Himmelfahrt; S. 75 steht das unverständliche Wort „Anaplozae“; es wird heißen müssen: „in der Anaphora“ oder: „in den Anaphorae“.

Im ganzen Buche spürt man nicht bloß das fach-

liche Wissen, sondern auch die große Liebe Verheils zu seinem Thema, zur Liturgiewissenschaft — mehr noch: zum göttlichen Kulte selbst. Der Verfasser erweist sich damit nur als genuiner Mönch St. Benedikts, der in seiner Regel für die Berufung in sein Kloster das Kriterium aufstellt: „si (noviter adveniens) sollicitus est ad opus Dei — ob der Neuankömmling Eifer hat für den liturgischen Gottesdienst“ (Regula Monachorum, cap. 58).

2. H. Volk, Bischof von Mainz, nennt sein Opusculum schlicht *Erwägungen nach der Constitutio de Sacra Liturgia* und bezeichnet als deren Gegenstand: *Theologische Grundlagen der Liturgie*. Die Schrift gibt das Referat wieder, das der Oberhirte bei den Priestertagen seiner Diözese im Frühjahr 1964 über diese Konzilskonstitution gehalten hat. Insofern war dem hochwürdigsten Autor der Rahmen und die Thematik enger vorgezeichnet als dem Verfasser des vorigen Werkes, der es auf eine breitere Grundlage stellte als bloß auf die der Konstitution. Die nähere Betrachtung des Konzilsdokumentes unter drei Gesichtspunkten ergibt die drei Hauptteile des Referates. Der erste „Die Bedeutung der Konstitution nach der Absicht des Konzils“ handelt zunächst von der Vorgeschichte und vom eigentlichen Werden des Dokumentes sowie von seinem Ziele: Erneuerung und Pflege der Liturgie als eine der wesentlichsten Aufgaben der Kirche, als des Gipfels und der Quelle kirchlichen Tuns. Entsprechend dem Titel des Werkes ist der II. Teil mit der Überschrift „Die theologischen Dimensionen der Liturgie“ der umfangreichste (29—100). Die Untergliederungen machen mit den Einzelthemen dieses Abschnittes bekannt: Rang der Liturgie; Liturgie und Kirche; Christus und die Liturgie. Es ist überraschend, welch tiefe dogmatische Fundamente bloßgelegt, welch bedeutsame theologische Zusammenhänge aufgezeigt werden. Das heute so viel gebrauchte, fast schon strapazierte Wort von der Selbstdarstellung und vom Selbstvollzug der Kirche in ihrem Gottesdienst erfährt hier doch überzeugende Begründung, Deutung und Erläuterung.

Da somit erklärtes Ziel des Autors die theologische Besinnung auf das Wesen der Liturgie ist, werden die von allzu vielen als vorrangig angesehenen Fragen praktischer Änderungen nur beiläufig berührt. Auch im III. Teil „Unsere Aufgabe“ wird betont, daß nicht immer nur nach den Neuerungen gefragt werden soll (102), daß von der Beobachtung neuer Rubriken allein die Erwartungen des Konzils noch nicht erhofft werden können (105) — so sehr bessere liturgische Formen den Inhalt der Liturgie verdeutlichen, ihre Kraft steigern, unseren inneren Mitvollzug erleichtern (122). Auch hier im III. Teil stehen vielmehr grundsätzliche Gedanken im Vordergrund, etwa: Die Pflege des Gottesdienstes überhaupt; Gottesdienst als Glaubensvollzug; Erneuerung durch die Liturgie. Pastoraler kann das große Anliegen der Liturgiekonstitution wie auch dieses im Druck

vorliegenden Referates nicht ausgedrückt werden als mit der letztmitgeteilten Überschrift, als mit der Erklärung und dem Wunsch des Pastor Moguntinus, daß es sich nicht mehr nur um Reform der Liturgie, vielmehr zuletzt um die Reform durch die Liturgie handelt (120, 122); daß „die Erneuerung der Liturgie zur Erneuerung durch die Liturgie“ führen möge (7). Dem kann der Rezensent nur hinzufügen: Fiat, fiat!

Zwei Hinweise seien erlaubt. Auf Seite 23 steht ein verunglückter Satz: „Anselm Schott war besonders durch Prosper Gêranger aus der französischen Abtei Maredsou angeregt.“ Folgendes ist hier richtigzustellen: Prosper G. stammt nicht aus der Abtei M., sondern war und blieb (Gründer) Abt von Solesmes, wo er 1875 starb; M. ist keine französische Abtei, sondern ein belgisches, erst 1878 zur Abtei erhobenes Benediktinerkloster. Außerdem: Der Abt von Solesmes schreibt sich: Guéranger, die belgische Abtei: Maredsous.

Die zweite Bemerkung betrifft die Ausführungen über den zentralen Begriff „Pascha-Mysterium“. Dem Autor erscheint die Verwendung dieses Ausdrucks als ein Beitrag der heutigen Theologie, der in Lehre und Sprache des Konzils Eingang gefunden habe (81). Wohl nicht in einem Lehrodokument, aber doch in einem kirchlichen Dokument ersten Ranges und respektablen Alters, schon im Missale Romanum begegnet die gleiche Wortfügung „Paschale Sacramentum“, und zwar in dem vom Konzil gemeinten Vollsinn des „Pascha staurosimon kai anastasimon“: in den Orationen nach der dritten und siebenten der einstigen zwölf Lesungen des Sabbatum Sanctum und in der Oration am Freitag der Osteroktav. Daß „Paschale Sacramentum“ und „Paschale Mysterium“ identisch sind und sich nur unterscheiden wie: Parusie und Adventus, Anastasis und Resurrectio, Trishagion und Sanctus — ist evident. Ich verweise speziell noch auf Eph. 5, 32 im griechischen und im Vulgata-Text.

Es ist ebenso sehr zu begrüßen, daß das wertvolle flämische Werk einen Übersetzer (Übersetzerin) gefunden hat, wie auch, daß das gediegene Referat des Bischofs durch die Veröffentlichung nun über den Mainzer Klerus hinaus bekannt werden kann. Beide Bücher sind uneingeschränkt zu empfehlen. Mögen sie, besonders das des Mainzer Oberhirten, in viele Hände gelangen; mögen sie aber Leser finden, die sich nicht mit einmaliger flüchtiger Lektüre begnügen. Die Ausführungen wollen mitgedacht, durchdacht und verstanden, wollen innerlich bejaht und persönlich angeeignet werden. Nur so und erst dann können sie am Leser, vor allem am Priester und durch ihn an der Gemeinde, wirksam werden, ihre erziehende und formende Kraft entfalten.

L. Drewniak

Die Evangelien der Guten Meister von Prag. Untersucht, eingeleitet und herausgegeben von Josef Werlin (*Adalbert Stifter Verein e. V., München — Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Abteilung*, 7). Edmund Gans Verlag Gräffelfing bei München 1962, 193 Seiten, kart. DM 24,—

Die Textpublikation füllt die Seiten 67—193. Der Bearbeiter veröffentlicht eine verkürzte Untersuchung über diese mittelhochdeutsche Übersetzung von Evangelienabschnitten, doch genügend, um die Quelle und die stilistische Eigenart der Autoren kenntlich zu machen. Das Ergebnis ist folgendes: die in der Sammelhandschrift Cod. lit. 146 (15. Jahrh.) der Staatl. Bibliothek zu Bamberg enthaltene Abschrift der Evangelien (Perikopen) zu den Sonn- und Festtagen, mehreren Wochentagen und wichtigsten Heiligenfesten, die als Verfasser die „guten Meister von Prag“ nennt, geht auf ein vorhussitisches Denkmal zurück, das einen deutschen theologischen Schriftstellerkreis der Zeit Karls IV. zum Urheber hat. Der Vergleich mit deutschen Evangelienhandschriften in Wien, München und St. Gallen ergibt, daß eine noch ältere gemeinsame Prager Vorlage, wahrscheinlich eine Vollbibel, vorausgesetzt werden muß. Der Codex Teplensis steht außerhalb dieser Textüberlieferung, die sich bereits dem Neuhochdeutschen nähert und die Sprache der Lutherbibel vorbereitet. Die Untersuchung zeigt ferner, wie das homiletische Interesse der Prager Meister in stilistischen Besonderheiten des Textes seinen Niederschlag gefunden hat. So bezeugen diese deutschen Perikopen aus Prag wieder einmal mehr, wie in diesem ostdeutschen Schwerpunkt des Reiches zur Zeit Karls IV. die Bedürfnisse der praktischen Frömmigkeit und Seelsorge die Entwicklung der Volkssprache begünstigten.

Unter den Perikopen befinden sich zwei Predigten — über den Kreuzestod Christi und über die Eucharistie —, die der Bearbeiter dieser Edition nicht veröffentlicht hat. Wir wünschten sehr, diese Texte noch kennenzulernen, da sie vom Standpunkt der Geistes- und Frömmigkeitgeschichte von Bedeutung sind. Als terminus ante quem für die Datierung des Textes könnte das Jahr 1398 in Betracht gezogen werden: damals wurde auf eine Anregung des Prager Erzbischofs Johann von Jenstein das Fest Mariä Heimsuchung auf die ganze abendländische Kirche ausgedehnt. Unter den Heiligenfesten der Handschrift fehlt dieses Fest noch.

A. H.

Joseph Gottschalk, **St. Hedwig, Herzogin von Schlesien** (*Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands*, hrsg. von Bernhard Stasiewski, II). Böhlau-Verlag Köln-Graz 1964, 359 Seiten, brosch. DM 24,—, Leinen DM 28,—

Das Spätjahr 1964 hat uns das langersehnte Hedwigsbuch von Joseph Gottschalk gebracht. Wir beglückwünschen den Verfasser zu diesem großartigen Abschluß seiner zwanzigjährigen Studien, die das Ziel verfolgten, die heilige Landespatronin einmal in ihrer ganzen geschichtlichen Wirklichkeit sichtbar werden zu lassen. Daß dieses Ziel nicht leicht zu erreichen war, ergibt sich schon aus der wenig günstigen Quellenlage. Von den Urkunden, die die Herzogin selbst ausgestellt hat, ist nur eine von 1242, also aus ihrer letzten Zeit, erhalten. In vier anderen von 1208, 1217, 1228 und 1242 wird sie erwähnt. Das ist kein reicher schriftlicher Niederschlag eines vielseitigen kulturellen und auch politischen Wirkens durch ein halbes Jahrhundert. Auch die Erwähnungen der Heiligen in den Genealogien,¹ Chroniken und Legendenwerken des 13. Jahrhunderts sind nur spärlich. Die Protokolle des von 1262–67 geführten Heiligsprechungsprozesses gingen verloren. Um so wichtiger ist, daß die Kanonisationsurkunde vom 26. März und die Predigt, die Papst Klemenz IV. am 27. März 1267 aus Anlaß der Heiligsprechung in Viterbo hielt, erhalten blieben. Danach fängt der Strom der schriftlichen Überlieferung an reichlicher zu fließen. Aus ihm hebt sich die *Legenda maior de beata Hedwigi* von 1300 als wichtigste Quelle heraus. Immer handelt es sich aber in erster Linie um die Heilige, nicht um die Landesherrin. Über der Herausarbeitung ihrer Gottes- und Nächstenliebe, ihrer überstrengen Askese und Selbstentäußerung und über der Freude an all den Wundern, durch die der Herr sie schon zu Lebzeiten und mehr noch nach ihrem Tode verherrlichte, trat die geschichtliche Persönlichkeit, der eine rauhe, manchmal wild bewegte und gewaltig vorwärtsschreitende Zeit eine Fülle höchst konkreter Aufgaben stellte, notwendigerweise zurück. Der erste, der den Versuch machte, in ihr vor allem die „vorbildliche Landesmutter“ zu schildern, war nach dem großen Umbruch in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts der evangelische Arzt und Historiker Joachim Cureus aus Glogau in seinen „*Gentis Silesiae annales*“ von 1571. Im ganzen überwog bis in die Gegenwart in den Hedwigsbiographien der hagiographische Gesichtspunkt. Und so mußte einer der besten Kenner der Sachlage, Joseph Klapper, noch 1937, ähnlich wie Hermann Hoffmann bereits 1907, feststellen, daß von dieser bedeutendsten Frau in der Geschichte Schlesiens „eine umfassende wissenschaftliche Würdigung“ noch immer fehle.

Um zu ihr zu gelangen, mußte Gottschalk das Bild der Herzogin nicht nur von einem Übermaß legendärer Züge befreien, er mußte ihre große Gestalt auch aus der provinziellen Enge herausführen, in der sie bisher gehalten wurde. Sie gewinnt ihre rechten Maße erst, wenn wir sie im Rahmen des staufischen Reichs und des ganzen christlichen Abendlandes im hohen Mittelalter sehen. Im zweiten und dritten Kapitel geht der

Verfasser deshalb der väterlichen und mütterlichen Verwandtschaft Hedwigs, den Grafen von Andechs und Herzögen von Meranien und den wettinischen Markgrafen im Lande zwischen Saale und Lausitzer Neiße nach, das das unentbehrliche Bindeglied zwischen den alten deutschen Stammesgebieten und dem Neuland an der Oder darstellte. Hier, an der Grenze des Reichs, wo sich die deutsche Ostbewegung für ihre große kulturelle Aufgabe formte und festigte, war Hedwigs Mutter, Agnes von Groitzsch († 1195) zu Hause. Hier hatten schon die Vorfahren ihres Gemahls, sein Großvater Wladislaus II. und sein Vater Boleslaus I., nach ihrer Vertreibung aus Polen von 1146 bis 1163 eine in die nächsten Jahrhunderte der schlesischen Geschichte nachwirkende Blöße gefunden. Das Haus der Andechser wieder gehörte nach seinem glänzenden Aufstieg zur Zeit Friedrich Barbarossas unmittelbar der Reichsgeschichte an. Hedwigs Brüder waren Pfalzgrafen von Burgund und Markgrafen von Istrien, sie saßen auf den Patriarchen- und Bischofsstühlen von Aquileja und Bamberg, ihre Schwestern waren Königinnen von Frankreich und Ungarn. Sie brachte ihrem Gatten, dem schlesischen Herzogssohn Heinrich I., also eine Fülle weitreichender Beziehungen ein, und so versteht es sich auch hier von selbst, wie er zur führenden Stellung unter den polnischen Teilfürsten aufsteigen und dem Herzogtum Schlesien einen Rang im östlichen Mitteleuropa erwerben konnte, den es weder vorher besessen hatte, noch später wieder gewann, als Heinrich II. 1241 auf der Walstatt allzufrüh gefallen war.

Das vierte Kapitel, die eigentliche Hedwigsvita, schildert das Wirken der Herzogin an der Seite des Gatten, wie sie ihn zur Gründung von Klöstern und Spitälern veranlaßte und auch in die große Politik, wenn es nottat, beschwichtigend und lenkend eingriff. Das fünfte Kapitel geht den reichen Auswirkungen ihrer Lebensarbeit nach. Es sei hier nur für das Gebiet der Kunstgeschichte angedeutet, um welche großartige Zusammenhänge es sich dabei handelt. Schon im zweiten Kapitel findet sich der wegweisende, ein ganzes Forschungsprogramm einschließende Satz: „Diese langjährigen Beziehungen der Andechser zu den französischen Königen, zu den Pfalzgrafen von Burgund und zu den Grafen von Champagne, die untereinander eng verwandt waren, haben Ansehen und Bedeutung ihres Hauses ohne Zweifel gestärkt. Sie erleichterten die Übernahme französischer Kunst und Mode, die wir in Bamberg und Trebnitz antreffen“ (S. 47). Die späteren Kapitel bringen die nähere Ausführung. Es bekommt der Kunstgeschichte immer, wenn sie aus ihrer formalistischen Isolierung in die fruchtbaren Gefilde der allgemeinen Geschichte zurückgeführt wird. Ebenso ist für die schlesische Literaturgeschichte der Frühzeit durch dieses Hedwigsbuch ein neues Fundament gelegt.

Das sechste Kapitel schildert die Hedwigsver-

ehrerung besonders im Mittelalter. Dem Thema gemäß handelt es sich nur um einen Abgesang. Die sorgfältige Ausführung der in ihm anklingenden Motive würde ein neues Buch von sicher hohem kulturgeschichtlichem Reiz ergeben. Schlesien war zur Zeit der hl. Hedwig ein Teil Polens, und so erscheint sie auch in den mittelalterlichen Chroniken stets als *ducissa Poloniae*. Infolgedessen nennt sie auch in neuerer Zeit, als die Begriffe sich längst verschoben hatten, das amtliche Martyrologium Romanum von 1584 *Polonorum Ducissa*, und der Jesuit Antonio Possevino macht in seinem weitverbreiteten *Apparatus sacer* von 1606 sogar eine „Königin von Polen“ aus ihr (S. 312). Als einer polnischen Heiligen widmet ihr der berühmteste polnische Kanzelredner Peter Skarga S.J. in seinem „Leben der Heiligen“ von 1579, einem der klassischen Werke der polnischen Literatur, seine besondere Aufmerksamkeit. Und schließlich sind es der polnische König Jan Sobieski und seine Witwe Maria Casimira, die sich 1680 und 1706 in Rom mit Erfolg für die Ausweitung der Hedwigsverehrung, die bisher nur im ostmitteleuropäischen Raum fester Wurzel gefaßt hatte, auf die ganze katholische Christenheit einsetzten. Das war die Zeit, als auch im heimatlichen Trebnitz die Hedwigsverehrung einen neuen Auftrieb nahm und in der Errichtung des prunkvollen Hochgrabs ihren künstlerischen Ausdruck fand, die Zeit, in der die letzte schlesische Piastin, Charlotte von Liegnitz, Brieg und Wohlau (1652–1707), zur katholischen Kirche und zu ihrer heiligen Ahnfrau zurückkehrte und sich zu ihren Füßen beisetzen ließ. Ganz sicher stehen die Bemühungen des polnischen Königspaars in Rom mit diesem barocken Aufblühen der Hedwigsverehrung in Schlesien in einem ursächlichen Zusammenhang.

Dem inneren Gehalt des Werkes entspricht seine treffliche Ausstattung mit einem farbigen Titelbild, zwölf Kunstdrucktafeln, sieben Textabbildungen, siebzehn Stammtafeln, einem sorgfältigen Register und ergiebigen Zusammenfassungen in deutscher, englischer, französischer und polnischer Sprache. Die siebzehnte Stammtafel weist die hl. Hedwig als Ahnfrau vieler gekrönter Häupter Europas nach. Vielleicht wird noch einmal eine achtzehnte Stammtafel hinzugefügt, die einen Überblick über die bis in die Gegenwart fortlebende Nachkommenschaft verleiht, die St. Hedwig durch Charlotte von Liegnitz, Brieg und Wohlau († 1707) gewann.

Mit einem leisen Seufzer weist G. im Vorwort darauf hin, daß er seine Hedwigsstudien in den vergangenen zwanzig Jahren „nur neben dem Dienst in Schule und Kirche“ vorantreiben konnte. Sicher hat sich der Abschluß der Arbeit dadurch verzögert, aber nun, da wir das vollendete Werk in Händen haben, können wir nur dankbar für den Aufschub sein. Er hat es dem Verfasser ermöglicht, alle die wichtigen Forschungsergebnisse, die gerade in jüngster Zeit noch im deutschen

und polnischen Sprachraum erzielt wurden, in sein Werk einzuarbeiten und ihnen mit der Meisterhand des erfahrenen Pädagogen darin den rechten Platz anzuweisen. So haben wir noch rechtzeitig vor den Feiern des Jahres 1967 das große Hedwigsbuch erhalten, dessen wir zur Vorbereitung bedurften.

Gorhard Mündt

Eduard Winter, **Rußland und das Papsttum.** Teil I: *Von der Christianisierung bis zu den Anfängen der Aufklärung.* Teil II: *Von der Aufklärung bis zur Großen sozialistischen Oktoberrevolution.* Akademie-Verlag, Berlin 1960 und 1961, 375 und 649 Seiten.

In den vorliegenden zwei Bänden behandelt der Verfasser die Beziehungen Rußlands mit dem Papsttum von der Christianisierung der Kiewer Rus' im 9. und 10. Jahrhundert bis zur „Großen sozialistischen Oktoberrevolution“ 1917. Dieser tausendjährige Zeitraum wird in acht Epochen eingeteilt: 1. Die alte Rus' und die Päpste. 2. Die Rus' unter dem Tatarenjoch und die Päpste. 3. Moskau und Rom im Zeitalter der Renaissance. 4. Rußland im Ansturm der katholischen Gegenreformation. 5. Rußland und die Päpste in der Zeit der Aufklärung. 6. Rußland in der Diplomatie der Päpste in der Zeit der Restauration und des Neoabsolutismus. 7. Rußland und das Papsttum im Zeitalter des Kapitalismus. 8. Rußland und der Vatikan in der Zeit des Imperialismus. Ein dritter Band ist mit dem Titel „Die Sowjetunion und der Vatikan“ seit mehreren Jahren angekündigt. Dem Verfasser stand eine ungeheure Fülle von Quellen und Literatur zur Verfügung. Er konnte sowohl römische wie auch Moskauer Archive konsultieren. Angesichts der Weite des Stoffes sieht er die Bedeutung seines Werkes „nicht in Einzelheiten, sondern in der Einsicht in die großen Zusammenhänge“ (Vorwort). Daß er es mit Einzelheiten nicht genau nimmt, ist ihm inzwischen von mehreren Kritikern bestätigt worden. So hat Ludolf Müller das 1. Kapitel („Das Ringen zwischen Byzanz und Rom um eine selbständige Kirche der Rus'“) einer eingehenden Untersuchung unterzogen. Das Resultat ist für den Verfasser nicht gerade schmeichelhaft: „Da der Verfasser kein wirklich kritisches Verhältnis zu den Quellen hat, übernimmt er gewöhnlich aus zweiter Hand früher geäußerte Anschauungen... Es entsteht ein Bild, das in vielen Einzelheiten unsicher und willkürlich, in manchen einfach falsch gezeichnet ist und das ich deswegen auch im ganzen für unzutreffend oder mindestens schief halte“ (Kyrios IV, 1964, Heft 1, S. 48–64; vgl. auch *Scholastik*, 1962, S. 438–440, Besprechung von H. Wolter).

Bedenklicher als die Mängel im Detail ist des Verfassers „Einsicht in die großen Zusammenhänge“, um die er sich, wie er betont, auf seinem

bewegten Lebensweg immer bemüht habe. Erfolg konnte diesem Bemühen erst im bisher letzten Entwicklungsstadium beschieden sein: „All die verwickelten historischen Probleme, die von einer idealistischen Sicht nicht zu ergründen waren, erwiesen sich erst vom Standpunkt des historischen Materialismus aus als lösbar“ (I, 10). In die ideologische Zwangsjacke des Histomat, wonach alle Ideen und gesellschaftlichen Institutionen Produkt der jeweiligen wirtschaftlichen Entwicklungsstufe sind, preßt der Verfasser alle geschichtlichen Vorgänge: die Kreuzzüge geschehen aus ökonomischen Interessen (I, 55 ff); der Bruch zwischen Rom und Byzanz ist eine notwendige Folge des verschiedenen Feudalsystems (I, 48); die Durchführung der Union von Brest war „ein Ausdruck des Klassenkampfes“ ... und „die Frucht einer Ideologie im polnischen Feudalismus“ (I, 259 f); Dostojewskij konnte den Kulturkampf nicht richtig beurteilen, weil er nicht sah, daß „ökonomische, politische, soziale und nationale Gegensätze viel stärker waren“ als religiös-konfessionelle Anliegen, die „höchstens mitschwangen“ (II, 346). Bei der Beurteilung aller großen geschichtlichen Bewegungen kehrt in Winters — ansonst oft an einen fesselnden Roman erinnerndem — Werk monoton der Refrain von den „tiefer liegenden ökonomischen Gegensätzen“ wieder, die nach Histomat der einzige Motor geschichtlicher Entwicklung sein dürfen. Um alle Zweifel über seine ideologische Zuverlässigkeit zu zerstreuen, versieht W. die Darstellung von Vorgängen der byzantinischen Kirchengeschichte mit dem Zusatz: „wie Karl Marx sagt“ (I, 73).

Die vom Verfasser der päpstlichen Politik unterstellte Taktik des „divide et impera“ ist das Grundmotiv seines Werkes. In immer neuen Variationen warnt er die orthodoxe Kirche vor Kontakten mit dem Papsttum. Das polnische Volk sucht der Verfasser zu überzeugen, daß die Päpste seine religiösen Gefühle immer rücksichtslos für ihre Machtpolitik mißbraucht hätten. Hinter an sich lobenswerten Unternehmungen der Päpste stünden immer minderwertige Motive: wenn der Papst die Kosaken zum Kampf gegen die Türken ermuntert, dann tut er das nur in der Absicht, beide Parteien sich gegenseitig verbluten zu lassen; wenn Benedikt XV. — er kommt in der Darstellung besonders schlecht weg; als Monsignore soll er am mutmaßlichen Giftmord Kardinals Tarnassi, einem Rivalen Rampollas, beteiligt gewesen sein (II, 487) — im Ersten Weltkrieg den Kriegsgefangenen hilft, dann nur aus Prestigegründen. Kaum ein kirchliches Unternehmen findet in den Augen des Verfassers Gnade. Den Kreuzfahrern wirft er vor, unter religiösem Deckmantel Handel getrieben zu haben; der diplomatischen Expedition Possevinos wieder verübelt er es, unter dem Vorwand des Handels die Mission versucht zu haben. Lautere Gesinnung könnte er dem Papsttum wohl nur dann bescheinigen, wenn es sich

entschließen könnte, alle Energie darauf zu verwenden, möglichst schnell und lautlos von der Weltbühne zu verschwinden.

Die Feststellung des Verfassers, eine Kirchenunion sei bisher immer aus politischen Gründen gescheitert, kann nur für eine Union in der Gegenwart sprechen. Nachdem das Papsttum aller weltlichen Macht entkleidet wurde, dürften demnach derartige Hindernisse für eine völlige Aussöhnung mit der Russisch-orthodoxen Kirche nur von seiten der Sowjetregierung kommen. Aber wie schon der „Petrinismus“ (Kirchenpolitik Peters des Großen) der zaristischen Regierung keine Kirche akzeptieren wollte, deren oberste Leitung sich außerhalb des Landes befand, so könnte auch den Sowjets nichts unwillkommener sein als eine Kirche, über deren Führer sie nicht nach den Erfordernissen ihrer Politik verfügen könnten.

Der große Aufwand, mit dem der Verfasser die zwischenkirchlichen Gespräche zu vergiften sucht, kann der christlichen Einigungsbewegung nur neue Impulse geben. In diesem Sinn kann die Lektüre dieses Werkes durchaus von Nutzen sein.

A. Hampel

Rudolf Lill, **Die ersten deutschen Bischofskonferenzen**. Sonderdruck aus: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*. Verlag Herder Freiburg i. Br. 1964, 138 Seiten, DM 14,80

Durch das II. Vatikanische Konzil erhalten die Bischofskonferenzen auf nationaler oder regionaler Ebene eine erhöhte Bedeutung, insofern sie „zum ersten Male als Organe gesamtkirchlicher Willensbildung“ (Vorwort) auftreten. Dieser Umstand hat auch das wissenschaftliche Interesse an diesem Gegenstand neu geweckt. So sind darüber für den deutschen Sprachraum fast gleichzeitig zwei Untersuchungen erschienen: 1963 die Arbeit von P. Leisching mit besonderer Berücksichtigung der Entwicklung in Österreich (*Die Bischofskonferenz*, Herold Verlag, Wien—München), und nun die von R. Lill. Beide widmen einen Abschnitt der gesamtdeutschen Bischofskonferenz von Würzburg 1848, da diese wie ein Angelpunkt die Entwicklung in beiden Ländern, wenn auch in verschiedener Stärke, beeinflußt hat. H. Becher hatte bereits diese Würzburger Konferenz — unter dem besonderen Gesichtspunkt einer deutschen „Nationalkirche“ — ziemlich eingehend behandelt (*Der deutsche Primas*, Kolmar 1943). Doch hatten ihm die einschlägigen vatikanischen Quellen noch nicht zur Verfügung gestanden. Anders ist die Lage der beiden neueren Autoren. Leisching zog die Akten der Wiener Nuntiatur heran, Lill überdies auch die der Münchener Nuntiatur und zwar auch für die weitere Entwicklung, insbesondere für die Vorbereitung der Fuldaer Bischofskonferenzen.

(Zum Thema der gesamtdeutschen Bischofskonferenzen vgl. auch den Beitrag des Rezensenten „Kirche und deutsche Einheit im 19. Jahrhundert“ in dieser Zeitschrift, Jahrgang 1964 f.)

Die Bischofskonferenzen sind — ebenso wie die allgemeine Versammlungsfreiheit — eine Frucht der Revolution des 19. Jahrhunderts, die den Absolutismus und das damit zusammenhängende Staatskirchentum zu Fall brachten. Ihre Wegbereiter und Organisatoren sind durchwegs Bischöfe, die der katholischen Erneuerung anhängen und die dabei von gleichgesinnten Klerikern und Laien unterstützt wurden. (Waren doch sogar in Würzburg Vertreter dieser Gruppen als Berater anwesend!) Diese eindeutig auf Überwindung staatskirchlicher Bindungen und Relikte gerichteten Initiativen der Bischöfe stießen jedoch zusammen mit dem von der Kurie seit Gregor XVI. eingeschlagenen Zentralismus, der mit seinen Mitteln die kirchliche Freiheit wiedererringen wollte. So hatten die Würzburger und später die erste Fuldaer Konferenz manches Mißtrauen von seiten der Kurie zu bestehen. Durch die Heranziehung des vatikanischen Materials konnte der Verfasser gerade diesen Umstand näher beleuchten. So erfahren wir, daß bei der Würzburger Versammlung der Münchener Erzbischof Graf Reisach als Vertrauensmann der Kurie tätig war und diese über den Münchener Internuntius am laufenden hielt.

Manche werden überrascht sein zu hören, daß der deutsche Episkopat die Vorbereitung und Einberufung der ersten Fuldaer Bischofskonferenz dem Erzbischof von Salzburg (Tarnóczy), als dem „Primas Germaniae“ übertrug. Und dies ein Jahr nach 1866! Vorausgegangen waren einige in regelmäßigen Abständen abgehaltene Bischofs-exerzitien am Grabe des hl. Bonifatius, zu deren Zustandekommen wiederum der damalige rangälteste Bischof des Deutschen Bundes, Kardinal Schwarzenberg von Prag, beigetragen hatte.

Die Untersuchung zeigt, wie sich die rechtlich unverbindliche Form der Konferenzen den Synoden gegenüber als praktisch wirksamer erwies und sich durchsetzte. Bei den Fuldaer Bischofskonferenzen, die zur dauernden Einrichtung wurden, war jedoch auf ausdrückliches Verlangen der Kurie das nichtbischöfliche Element nicht mehr zugelassen. Der hohe Nutzen der Bischofskonferenzen, die ein gemeinsames Handeln der Bischöfe zum Ziele hatten, trat besonders in der Kulturkampfzeit offen zutage, auch die Kurie hatte dies erkannt und ihre Einstellung bald geändert. Der besonderen Stellung Bayerns entsprechend hatte sich in diesem Lande noch eine eigene Bischofskonferenz entwickelt, auf welche Rom gelegentlich stärkeren Einfluß nahm.

Die Zeit von 1848 bis in den Kulturkampf zeigt auch, wie der Episkopat auf Laien, Sachkenner und Politiker, angewiesen war, was später anders wurde. — Die Aktualität dieser Veröffentlichung bedarf keines besonderen Hinweises. A. H.

Winfried Küchler, **Das Bannmeilenrecht. Ein Beitrag der mittelalterlichen Ostsiedlung zur wirtschaftlichen und rechtlichen Verschränkung von Stadt und Land.** Holzner-Verlag Würzburg 1964, 194 Seiten, DM 27,—.

Unter mittelalterlichem Bannmeilenrecht in Schlesien, Mähren, Böhmen, Polen und Pommern verstehen wir eine Reihe von Bestimmungen, welche das wirtschaftliche oder rechtliche Verhältnis von Stadt und Land betrafen. Der Herzog untersagte den Landbewohnern, im Umkreis einer Meile von einer bestimmten Stadt entfernt Brot, Fleisch und Waren aller Art zu verkaufen, Gasthäuser zu unterhalten und das Schmiede-, Metzger-, Bäcker-, Schneider- und Schusterhandwerk auszuüben. „Meile“ ist nicht genau zu nehmen; es gab Städte, die ihr Weichbild nur auf 7 und andere, die es bis zu 70 Dörfern ausdehnen konnten. Allerdings gelang es den Dorfschulzen, wenigstens das Schankrecht zu erhalten, und vielen Klöstern, das Bannmeilenrecht zu durchbrechen. Dieses städtische Recht, das heißt das Angewiesensein der Landbevölkerung auf die Stadt, hat viel dazu beigetragen, daß auch die von Polen bewohnten Dörfer mit deutschem Recht, Wirtschaft und Art bekannt wurden. In manchen Fällen, z. B. Kreuzburg 1253, wurde bei der Stadtgründung vorgesehen, daß die unter die künftige Bannmeile fallenden vorhandenen Siedlungen zu deutschem Recht umgesetzt und durch Dorfanlagen mit Deutschen ergänzt werden. Auch diese gute Arbeit, die gekürzte Fassung einer Freiburger Dissertation, beweist, daß wichtige Ostthemen durch Studenten im Westen behandelt werden können. J. Gottschalk

Josef Joachim Menzel, **Jura Ducalia. Die mittelalterlichen Grundlagen der Dominialverfassung in Schlesien.** Holzner-Verlag Würzburg 1964. 201 Seiten, DM 33,—

Wer den Titel liest, könnte meinen, es handle sich um eine Spezialuntersuchung, die nur wenige Gelehrte angehe. Dem ist nicht so. Jeder, der sich mit der mittelalterlichen Geschichte irgendeines schlesischen Dorfes beschäftigt, stößt immer wieder auf die Frage nach der Aussetzung zu deutschem Recht, der Scholtisei, den Lasten der Siedler, den Rechten der Grundherren und dem Werden der neuzeitlichen Dominialherrschaft. Bei Menzel findet er den Schlüssel zum Verständnis der Urkunden. Dem Kirchenhistoriker bieten die Seiten 80 bis 144, die über die Güter von Bistum, Domkapitel und Klöster handeln, viel. Außerdem werden für Kamenz die Besitzverhältnisse auf den Seiten 167 bis 184 chronologisch geklärt und durch zwei Karten veranschaulicht. So werden sich viele dieses Werk anschaffen müssen, und sie werden Freude daran haben. Abgesehen davon, daß

hier das schwierige Problem der herzoglichen Rechte gelöst wird, läßt sich an dieser aus einer Grazer Dissertation erwachsenen, hervorragenden Arbeit erkennen: unsere Studenten sind in der Lage, auch fern der Heimat Themen aus der schlesischen Geschichte zu bearbeiten, wenn sie nur wollen. Obwohl es sich um das Erstlingswerk eines jungen Schlesiens handelt, ist eine derartige Beherrschung von Quellen und Literatur festzustellen, daß man hoffnungsvoll und frohgemut gestimmt wird.

J. Gottschalk

Imago Austriae. Herausgegeben von Otto Schulmeister in Gemeinschaft mit Johann Christoph Allmayer-Beck und Erich Lessing. Verlag Herder Wien 1964, 3. unveränderte Auflage. Quart, 96 Seiten Text, 208 Seiten Bilder, davon 142 vier- bis fünffarbig. Leinen öS 640,—

Der Plan zu dieser Bilddokumentation dessen, was Österreich heute ist, entstand bereits vor Jahren, als nämlich aus dem Kreis um die Zeitschrift „Wort und Wahrheit“ heraus das Sammelwerk „Spectrum Austriae“ (Wien 1957) wuchs. War schon dieses nach Druck und Ausstattung ein herausfordernd kühnes Unternehmen, so kann man dem neuen Band, der auf den Erfahrungen der 21 Autoren seines Vorgängers fußt, jedoch gerade deshalb eigene Wege geht, nur Bewunderung und höchstes Lob zollen. Denn hier ist mehr noch als das gelungen, was der Titel des Vorgängers versprach: ein Spiegel Österreichs. Hier steht das Bild Österreichs von heute, und es legt, ein halbes Jahrhundert nach Serajewo, Zeugnis ab von dem, was übrig blieb nach dem Abfall der Länder und Völker, die sich in einem einzigartigen, jahrhundertelangen Kristallisationsprozeß um das Kernland legten, von ihm geformt wurden und, vielleicht mehr noch, es umformten, so daß sie sich in ihm auch noch nach fünfzig Jahren wie in einem Spiegel wiedererkennen können.

Im Gegensatz zum Vorgänger herrscht in diesem Band das Bild vor, das Wort tritt zurück, wird gleichsam nur sparsam angesetzt, wo es gilt, einiges zu erklären, was der neuen Generation nicht mehr selbstverständlich und ohne weiteres verständlich ist. 208 Seiten Bilder stehen 96 Seiten Text gegenüber, die knapp, zupackend, manchmal etwas zu sehr typisierend, einen Überblick geben wollen über „das, was diesem Österreich gelungen ist, und das, was Bruchstück bleiben mußte“. Und der Herausgeber umreißt dann weiter Zweck und Aufgabe des eindrucksvollen Bandes so: „In solchem Aufbau überschneiden sich chronologisches und strukturelles Prinzip. Weder sind irgendeine Vollständigkeit noch schöne Erinnerungen Sinn dieses Buches, sondern Vermächtnis an die Zukunft.“

Aber das Österreich von heute läßt sich nur aus seiner Geschichte verstehen, und so greift denn

die Dokumentation zweimal weit ausholend zurück ins Kaleidoskop der Vielheit der Bilder, ausgehend vom Titel Kaiser Franz Joseph's: Kaiser von Österreich, Apostolischer König von Ungarn, König von Böhmen, König von Dalmatien, König von Kroatien und Slavonien, König von Galizien und Lodomerien, Herzog von Bukowina, Herzog von Ober- und Niederschlesien, Markgraf von Mähren usw.“ Diese Vielfalt muß man sich vergegenwärtigen, und die Bilder dieses Bandes sprechen noch eine deutlichere Sprache als die Essays von Johann Christoph Allmayer-Beck, so glänzend sie auch geschrieben sind, und man wird begreifen, daß das heutige Österreich noch immer aus seiner Geschichte heraus lebt. Die Babenberger Mark, auf keltisch-römischem Untergrund errichtet, wird erst auf dem Felde von Dürnkrot wirklich zum Erbe der Habsburger, das sich unter Karl V. zur Weltherrschaft weitet, sich in der Epoche von Türkenkriegen und Barock; und dann noch einmal in der franzisko-josephinischen Ära, weltweit öffnet, stets, im Glück wie im Unglück, unter dem Lebensgesetz des polaren Gegensatzes zwischen dem Österreich als Idee und dem Österreich der Länder und Völker stehend. Diesen Gedanken nimmt der zweite Essay des gleichen Autors auf und weitet ihn aus zum Begriff der schöpferischen Synthese als der eigentlichen europäischen Funktion Österreichs. So bleibt das Werk dem treu, was im Vorwort postuliert wurde: „Der Blick nach rückwärts gilt nur dem Maßstab für das Morgen.“

Man weiß nicht, was man an diesem Werk mehr bewundern soll: die straffe Durchführung der Diktion des Ganzen, die gelungene Synthese von Bild und Wort, die in zweijähriger Arbeit geschaffenen fotografischen Kunstwerke von Erich Lessing, die hervorragende Reproduktion der 60 Schwarzweißbilder und vor allem der 142 Farbtafeln in Fünffarben-Golddruck, die zumeist ganzseitig angeschnitten sind, zum Teil sogar über zwei Seiten laufen. Mit ihnen sind wirkliche Ur- und Leitbilder für Wesen und Gestalt Österreichs gelungen. Als besonders originell verdient noch die Idee eines Bildregisters erwähnt zu werden, das jede der Farb- und Schwarzweiß-Abbildungen verkleinert wiedergibt und sie in deutscher, englischer, französischer und russischer Sprache beschreibt. Dagegen vermißt man ein Inhaltsverzeichnis.

Unwillkürlich steht der historische Rückblick in Bild und Wort zunächst unter einem düsterstolzen Aspekt, dem Wort des greisen Franz Joseph: „Wenn die Monarchie schon zugrunde gehen soll, so soll sie wenigstens anständig zugrunde gehen!“ und dem seines Außenministers, des Grafen Ottokar Czernin: „Wir mußten sterben. Die Todesart konnten wir uns wählen, und wir haben uns die schrecklichste gewählt.“ — Aber der Schein trügt. Wüßten wir nicht längst, daß noch immer ungeahnt starke Kräfte sich an

das alte Reich anschlossen, zu einer Zeit noch, als es, in einen aussichtslosen Krieg verwickelt, seiner selbst nicht Herr war: dieser großartige Band wäre der beste Beweis für die Kräfte, die Österreich formten zu dem, was es ist.

R. Mattausch

Max Braubach, **Prinz Eugen von Savoyen. Bd. I: Aufstieg**, 469 Seiten, 23 Tafeln, Leinen DM 30,— — **Bd. II: Der Feldherr**, 490 Seiten, 20 Tafeln, 7 Karten, Leinen DM 35,—, Verlag R. Oldenbourg München 1963/1964

Rechtzeitig zum 300. Geburtstag des Prinzen Eugen am 18. Oktober 1963 erschien der erste Band der Biographie des großen Feldherrn und Staatsmanns, die erste seit mehr als hundert Jahren, seit Alfred von Arneth 1859/59 sein dreibändiges Werk erscheinen ließ. Gewiß sind seither eine Reihe von Einzeluntersuchungen und Darstellungen geschrieben worden, und das Jubiläumsjahr hat bereits eine Anzahl von kleineren Würdigungen erbracht, unter ihnen ein höchst beachtliches Sonderheft der „Österreichischen Militärischen Zeitschrift“, aber eine moderne wissenschaftliche Biographie, die über Arneths glänzend geschriebene Darstellung der Feldzüge und politischen Aktionen des Prinzen hinausgehen und in den breiten Raum der Gesamtproblematik vorstoßen mußte, hat bisher gefehlt. Diese Lücke zu füllen, und zwar in der wahrhaft monumentalen Breite einer auf fünf Bände berechneten Gesamtbibliographie, ist eine Lebensaufgabe oder doch eine von der Art, daß sie die Krönung eines Lebenswerkes bedeuten kann. Der Bonner Historiker Max Braubach ist für diese Aufgabe zweifellos der berufenste Mann, der sich schon eine lange Wegstrecke seines Lebens als Historiker in zahlreichen Einzeluntersuchungen mit Problemen des Prinzen und seiner Zeit beschäftigt hat. Auf diesen reichen Fundus konnte er zurückgreifen, und die seit langem gesammelten Erfahrungen und Erkenntnisse ergießen sich gleichsam aus einem Füllhorn auf dieses große Werk. Aber in dieser Fülle eines weit verzweigten und verstreuten Materials liegt zugleich auch eine Gefahr, von der B. im Vorwort des ersten Bandes selbst sagt, daß Heinrich von Srbik, dessen Forschungen doch immer wieder auf die Gestalt des Savoyers stießen, gegen Ende seines Lebens recht pessimistisch über die Möglichkeiten geurteilt habe, eine Gesamtdarstellung des edlen Ritters zu schaffen. Nun, die ersten beiden Bände — der dritte ist soeben erschienen und soll im nächsten Heft gewürdigt werden — lassen nicht nur die Pein der Bändigung solch gewaltigen Stoffes ahnen, sondern legen zugleich auch das eindrucksvolle Zeugnis dafür ab, daß die Aufgabe zu erfüllen ist, wenn Fleiß und Spürsinn des Forschers, gepaart mit der reichen Erfahrung eines langen Lebens, auf die Kraft zu bildhafter Gestaltung der agie-

renden Menschen vor ihrem geschichtlichen Hintergrund stößt. B. bekennt sich zur pragmatischen Geschichtsschreibung, wenn er in der Einleitung sagt, er biete eine Biographie „gewissermaßen alten Stils, ... die Rekonstruktion des Lebenslaufes eines großen Mannes“. Wir wollen angesichts einer heute Mode gewordenen Absage an diese Art pragmatischer Darstellung bekennen, daß nur mit dieser minutiös genauen Methode das Bild des großen Mannes errichtet und vor die plastisch gezeichneten Gestalten aller anderen, der Familie, der Zeitgenossen, Mitstreiter und Gegner gestellt werden konnte: der Vater, die ehrgeizige, schöne und umworbene Mutter, die Hofgesellschaft Ludwigs XIV., der „Sonnenkönig“ selbst, sein Paris, die Jugend des unscheinbaren Knaben und Jünglings: das ist Panorama und Kaleidoskop zugleich. Erstaunlich, wie mit dieser „alten“ Methode sozusagen nebenbei die Forderungen „moderner“ Biographie erfüllt werden! Zugleich aber gelingt es B. in minutiöser Kleinarbeit eine Reihe von fest verwurzelten Vorurteilen und gewichtigen Irrtümern aufzudecken, auf ihren Ursprung zurückzuführen oder richtigzustellen. Die bislang unscharfen Konturen der ersten österreichischen Jahre des jungen Prinzen werden verdeutlicht, die Schwankungen und Wendungen seines Verhältnisses zu Karl von Lothringen, Max Emmanuel von Bayern und Ludwig von Baden, den „Türkenlouis“, vor allem aber zu Kaiser Leopold I. werden nachvollzogen und ergeben jetzt erst ein plastisches Bild des Prinzen und seiner Zeit, die ihn — und damit endet der erste Band — schließlich in den Posten eines Präsidenten des Hofkriegsrates beruft. In konsequenter Fortführung der „Entmythologisierung“ von Mensch, Weg und Zeit behandelt der zweite Band die großen Jahre des Spanischen Erbfolgekrieges, das Zusammenspiel des großen Triumvirats Eugen von Savoyen — Marlborough — Heinsius und ihre Versuche, anstelle der gescheiterten französischen Hegemonie eine neue europäische Ordnung sinnvoller Koordination zu schaffen. Er handelt von den großen Waffentaten des Feldherrn Eugen bei Höchstädt und Turin, bei Oudenaarde und Malplaquet, von seinem Aufstieg zur Schlüsselfigur Europas. Mit dem Frühjahr 1711, als der plötzliche Tod seines kaiserlichen Freundes Josephs I. die große europäische Wandlung herbeiführt, endet der zweite Band. Mit geradezu atemberaubender Deutlichkeit wird sichtbar, daß der erste Mann seiner Zeit zugleich auch in seinem Gegensatz zu vielen Mächten und Kräften, gerade auch am kaiserlichen Hofe, der große Unzeitgemäße gewesen ist.

R. Mattausch

Günther Grundmann, **Dome, Kirchen und Klöster in Schlesien. Nach alten Vorlagen**. Verlag Wolfgang Weidlich Frankfurt a. M. 1963, 267 Seiten und 96 Tafeln, Leinen DM 16,80

Wir besitzen viele Schlesienbücher mit guten Fotos unserer heimischen Kunstdenkmäler. Aber dieses neue Werk unseres ehemaligen Provinzialkonservators geht einen anderen, bisher noch nicht beschrittenen Weg. Hier hat Prof. Grundmann die Heimat an Hand von alten Ansichten, Stichen und Lithographien anschaulich gemacht, die er in westdeutschen Bibliotheken und Sammlungen ausfindig machen konnte und die vom Künstlerischen her oft mehr aussagen als Fotos es vermögen. Die Landkarte zeigt, wie klug er alle Landesteile von Muskau und Görlitz bis

Fless, Beuthen und Rosenberg bedacht hat. Jedem der alten Bilder gab er eine geschichtliche und kunstgeschichtliche Beschreibung bei. Für den Wissenschaftler sind die Biographien der Künstler, angefangen von Eybelwieser († 1744) bis Hugo Ulrich, wertvoll, zumal ein Personen- und Ortsregister den reichen Inhalt erschließt. So ist dieses Werk mit 96 Bildtafeln, einigen Federzeichnungen und einem farbigen Umschlagbild der Breslauer Dom- und Sandinsel ein wertvolles Geschenk an jeden, der Schlesien liebt oder es kennenlernen will.

J. Gottschalk